روح المعاني

في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الالوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين

الجزء السابع

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
﴿ المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي ﴾

إدارة الطباعة المنيرية
دار
إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴾ جملة مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها من قبائح اليهود، وأكدت بالقسم اعتناء ببيان تحقق مضمونها، والخطاب إما لسيد المخاطبين ﷺ وإما لكل أحد يصلح له إيذانا بأن حالهم مما لا تخفى على أحد من الناس. والوجدان متعد لاثنين أولهما (أشد) وثانيهما اليهود وما عطف عليه كما قال أبو البقاء، واختار السمين العكس لأنهما في الأصل مبتدأ وخبر ومحط الفائدة هو الخبر ولا ضير في التقديم والتأخير إذا دل على الترتيب دليل وهو هنا واضح إذ المقصود بيان كون الطائفتين أشد الناس عداوة للمؤمنين لا كون أشدهم عداوة لهم الطائفتين المذكورتين فليفهم. و(عداوة) تمييز، واللام الداخلة على الموصول متعلقة بها مقوية لعملها، ولا يضر كونها مؤنثة بالتاء لأنها مبنية عليه كرهبة عقابك، وجوز أبو البقاء والسمين تعلقها بمحذوف وقع صفة لها أي عداوة كائنة للذين آمنوا، والظاهر أن المراد من اليهود العموم لمن كان بحضرة الرسول ﷺ من يهود المدينة وغيرهم. ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ وابن مردويه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ «ما خلا يهودي بمسلم إلا هم بقتله» وفي لفظ «إلا حدث نفسه بقتله» وقيل: المراد بهم يهود المدينة وفيه بعد. وكما اختلف في عموم اليهود اختلف في عموم الذين أشركوا، والمراد من الناس كما قال أبو حيان الكفار أي لتجدن أشد الكفار عداوة هؤلاء؛ ووصفهم سبحانه بذلك لشدة شكيمتهم وتضاعف كفرهم وانهماكهم في اتباع الهوى وقربهم إلى التقليد وبعدهم عن التحقيق وتمرنهم على التمرد والاستعصاء على الأنبياء عليهم السلام والاجتراء على تكذيبهم ومناصبتهم. وقد قيل: إن من مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأي طريق كان، وفي تقديم اليهود على المشركين إشعار بتقدمهم عليهم في العداوة كما أن في تقديمهم عليهم في قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) إيذانا بتقدمهم عليهم في الحرص.

وقيل: التقديم لكون الكلام في تعديد قبائحهم، ولعل التعبير بالذين أشركوا دون المشركين مع أنه أخصر للمبالغة في الذم. وقيل: ليكون على نمط (الذين آمنوا) والتعبير به دون المؤمنين لأنه أظهر في علية ما في حيز الصلة، وأعيد الموصول مع صلته في قوله تعالى ﴿ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴾ رُوما لزيادة التوضيح والبيان، والتعبير بقوله سبحانه وتعالى ﴿ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ﴾ دون النصارى إشعارا بقرب مودتهم حيث يدعون أنهم أنصار الله تعالى وأوداء أهل الحق وإن لم يظهروا اعتقاد حقية الإسلام.

وقال ابن المنير: لم يقل سبحانه النصارى كما قال جل شأنه اليهود تعريضا بصلابة الأولين في الكفر والامتناع عن الانقياد لأن اليهود لما قيل لهم: ادخلوا الأرض المقدسة قالوا (اذهب أنت وربك فقاتلا) والنصارى لما قيل

لهم من أنصاري إلى الله؟ قالوا: (نحن أنصار الله) وكذلك أيضاً ورد في أول السورة في قوله عز وجل (ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به) لكن ذكرها هنا تنبيهاً على انقيادهم وأنهم لم يكافحوا الأمر بالرد مكافحة اليهود، وذكرها هناك تنبيهاً على أنهم لم يثبتوا على الميثاق والله تعالى أعلم بأسرار كلامه، والعدول كما قال شيخ الإسلام عن جعل ما فيه التفاوت بين الفريقين شيئاً واحداً قد تفاوتا فيه بالشدة والضعف أو بالقرب والبعد بأن يقال آخراً: ولتجدن أضعفهم مودة الخ، أو بأن يقال أولاً: لتجدن أبعد الناس مودة للإيذان بكمال تباين ما بين الفريقين من التفاوت ببيان أن أحدهما في أقصى مراتب أحد النقيضين والآخر في أقرب مراتب النقيض الآخر. والكلام في مفعولي (لتجدن) وتعلق اللام كالذي سبق، والمراد من النصارى على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه، وابن جبير، وعطاء، والسدي النجاشي، وأصحابه.

وعن مجاهد أنهم الذين جاؤوا مع جعفر رضي الله تعالى عنه مسلمين وهم سبعون رجلا اثنان وستون من الحبشة وثمانية من أهل الشام وهم بحيرى الراهب، وأبرهة، وادريس، وأشرف، وتمام، وقثم، ودريد، وأيمن، والظاهر العموم على طرز ما تقدم ﴿ذَٰلِكَ﴾ أي كونهم أقرب مودة للذين آمنوا ﴿بِأَنَّ مِنْهُمْ﴾ أي بسبب أن منهم ﴿قِسِّيسِينَ﴾ وهم علماء النصارى وعبادهم ورؤساؤهم، والقسيس صيغة مبالغة من تقسس الشيء إذا تتبعه بالليل سموا به لمبالغتهم في تتبع العلم قاله الراغب، وقيل: القس مثلث القاف تتبع الشيء وطلبه ومنه سمي عالم النصارى قساً بالفتح وقسيساً لتتبعه العلم، وقيل: قص الأثر وقسه بمعنى، وقال قطرب: القس والقسيس العالم بلغة الروم وقد تكلمت به العرب وأجروه مجرى سائر كلامهم وقالوا في المصدر قسوسة(١) وقسيسة وفي الجمع قسوس وقسيسون وقساوسة كمهالبة، وكان الأصل قساسسة إلا أنه كثرت السينات فأبدلوا إحداهن واواً، وفي مجمع البيان نقلا عن بعضهم أن النصارى ضيعت الإنجيل وأدخلوا فيه ما ليس منه وبقي من علمائهم واحد على الحق والاستقامة يقال له قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس ﴿وَرُهْبَانًا﴾ جمع راهب كراكب وركبان وفارس وفرسان ومصدره الرهبة والرهبانية، وقيل: إنه يطلق على الواحد والجمع، وأنشد فيه قول من قال:

لو عاينت (٢) رهبان دير في قلل ... لأقبل الرهبان يعدو ونزل

وجمع الرهبان واحداً كما في القاموس رهابين ورهابنة ورهبانون، والترهب التعبد في صومعة، وأصله من الرهبة المخافة، وأطلق الفيروزابادي والجوهري التعبد ولم يقيداه بالصومعة، وفي الحديث «لا رهبانية في الإسلام» والمراد بها كما قال الراغب الغلو في تحمل التعبد في فرط الخوف، وفي النهاية هي من رهبنة النصارى وأصلها من الرهبة الخوف كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا وترك ملاذها والزهد فيها والعزلة عن أهلها وتعمد مشاقها حتى أن منهم من كان يخصي نفسه ويضع السلسلة في عنقه وغير ذلك من أنواع التعذيب فنفاها النبي ﷺ عن الإسلام ونهى المسلمين عنها، وهي منسوبة إلى الرهبنة بزيادة الألف والرهبنة فعلنة أو فعللة على تقدير أصالة النون وزيادتها، والتنكير في (رهباناً) لإفادة الكثرة ولا بد من اعتبارها

---

(١) قوله وقسيسة كذا بخط مؤلفه تبعاً للقاموس والذي في شرحه أن الصواب قسيسية كما نص عليه الليث
(٢) قوله لو عاينت كذا بخط مؤلفه والمعروف من كتب اللغة لو كلمت

في القسيسين أيضا إذ هي التي تدل على مودة جنس النصارى للمؤمنين فإن اتصاف أفراد كثيرة الجنس بخصلة مظنة لاتصاف الجنس بها وإلا ففي اليهود أيضا قوم مهتدون لكنهم لما لم يكونوا في الكثرة كالذين من النصارى لم يتعد حكمهم إلى جنس اليهود ه

﴿ وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٨٢ ﴾ عطف على أن منهم أي وبأنهم لا يستكبرون عن اتباع الحق والانقياد له إذا فهموه أو أنهم يتواضعون ولا يتكبرون كاليهود، وهذه الخصلة على ما قيل شاملة لجميع أفراد الجنس فسببيتها لأقربيتهم مودة للمؤمنين واضحة . وفي الآية دليل على أن التواضع والاقبال على العلم والعمل والاعراض عن الشهوات محمودة أينما كانت ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ ﴾ عطف على (لا يستكبرون) و(إذا) في موضع نصب بترى ، وجملة (تفيض) في موضع الحال والرؤية بصرية أي ذلك بسبب أنهم لا يستكبرون وأنهم إذا سمعوا القرآن رأيت أعينهم فائضة من الدمع، وجوز السمين . وغيره الاستئناف ، وأياما كان فهو بيان لرقة قلوبهم وشدة خشيتهم ومسارعتهم إلى قبول الحق وعدم ابائهم إياه . والظاهر عود ضمير (سمعوا) للذين قالوا إنا نصارى ●

وقد تقدم أن الظاهر فيه العموم ، وقيل : يتعين هنا ارادة البعض ، وهو من جاء من الحبشة إلى النبي ﷺ لأن كل النصارى ليسوا كذلك، والفيض انصباب عن امتلاء ،ووضع هنا موضع الامتلاء باقامة المسبب مقام السبب أي تمتلىء من الدمع أو قصد المبالغة فجعلت أعينهم بأنفسها تفيض من أجل الدمع قاله في الكشاف . وأراد على ما في الكشف أن الدمع على الأول هو الماء المخصوص وعلى الثاني الحدث،وهو على الأول مبدأ مادي وعلى الثاني سببي . وفي الانتصاف أن هذه العبارة أبلغ العبارات وهي ثلاث مراتب فالأولى فاض دمع عينه وهذا هو الأصل والثانية محولة من هذه وهي فاضت عينه دمعا فانه قد حول فيها الفعل إلى العين مجازا ومبالغة ثم نبه على الأصل والحقيقة بنصب ما كان فاعلا على التمييز ،والثالثة ما في النظم الكريم وفيها التحويل المذكور إلا أنها أبلغ من الثانية باطراح التنبيه على الأصل وعدم نصب التمييز وإبرازه في صورة التعليل ، وجوز الزمخشري أن تكون من هذه هي الداخلة على التمييز وهو مردود وإن كان الكوفيون ذهبوا إلى جواز تعريف التمييز وأنه لا يشترط تنكيره كما هو مذهب الجمهور لأن التمييز المنقول عن الفاعل يمتنع دخول من عليه وإن كانت مقدرة معه فلا يجوز تفقأ زيد من شحم فليفهم ﴿ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ﴾ (من) الأولى لابتداء الغاية متعلقة بمحذوف وقع حالا من (الدمع) أي حال كونه ناشئا من معرفة الحق، وجوز أن تكون تعليلية متعلقة بتفيض أي أن فيض دمعهم بسبب عرفانهم ●

وجوز على تقدير كونها للابتداء أن تتعلق بذلك أيضا لكن لا يجوز على تقدير اتحاد متعلق (من) هذه ومن في (من الدمع) القول باتحاد معناهما فانه لا يتعلق حرفا جر بمعنى بعامل واحد، و(من) الثانية للتبعيض متعلقة بعرفوا على معنى أنهم عرفوا بعض الحق فأبكاهم فكيف لو عرفوه كله وقرأوا القرآن وأحاطوا بالسنة، أو لبيان (ما) بناء على أنها موصولة ، ونص أبو البقاء على أنها متعلقة بمحذوف وقع حالا من العائد المحذوف ولم يذكر الاحتمال الأول . وقرئ (ترى أعينهم) على صيغة المبني للمفعول ﴿ يَقُولُونَ ﴾ استئناف مبني على

سؤال نشأ من حكاية حالهم عند سماع القرآن كأنه قيل: ماذا يقولون؟ فأجيب يقولون: ﴿ربنا آمنا﴾ بما أنزل أو بمن أنزل عليه أو بهما .

وقال أبو البقاء : إنه حال من الضمير فى (عرفوا) . وقال السمين: يجوز الأمران . وكونه حالا من الضمير المجرور فى (أعينهم) لما أن المضاف جزؤه كما فى قوله تعالى (ونزعنا ما فى صدورهم من غل اخوانا) .

﴿فاكتبنا مع الشاهدين ٨٣﴾ أى اجعلنا عندك مع محمد ﷺ وأمته الذين يشهدون يوم القيامة على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أو مع الذين يشهدون بحقية نبيك ﷺ وكتابك كما نقل عن الجبائى وروى ما بمعناه عن الحسن ﴿وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق﴾ جعله جماعة ومنهم شيخ الاسلام كلاما مستأنفا تحقيقا لايمانهم وتقريرا له بانكار سبب انتفائه ونفيه بالكلية على أن (لا نؤمن) حال من الضمير فى (لنا) والعامل ما فيه من معنى الاستقرار أى أى شىء حصل لنا غير مؤمنين والانكار متوجه إلى السبب والمسبب جميعا كما فى قوله تعالى: (ومالى لا أعبد الذى فطرنى) ونظائره لا إلى السبب فقط مع تحقق المسبب كما فى قوله تعالى (فما لهم لا يؤمنون) وأمثاله. وقيل: هو معطوف على الجملة الاولى مندرج معها فى حيز القول أى يقولون ربنا آمنا الخ ويقولون ما لنا لا نؤمن الخ. وقيل : هو عطف على جملة محذوفة والتقدير ما لكم لا تؤمنون بالله وما لنا لا نؤمن نحن بالله الخ . وقال بعضهم : إنه جواب سائل قال: لم آمنتم؟ واختاره الزجاج .

واعترض بأن علماء العربية صرحوا بأن الجملة المستأنفة الواقعة جواب سؤال مقدر لا تقترن بالواو وذكر علماء المعانى أنه لا بد فيها من الفصل إذ الجواب لا يعطف على السؤال . وأجيب بأن الواو زائدة وقد نقل الاخفش انها تزاد فى الجمل المستأنفة . ولا يخفى أنه لا بد لذلك من ثبت . والحال المذكورة على ما نص عليه الشهاب لازمة لا يتم المعنى بدونها قال : ولذا لا يصح اقترانها بالواو فى مالنا وما بالنا لا نفعل كذا لانها خبر فى المعنى وهى المستفهم عنها .

وأنت تعلم أن الاستفهام فى نحو هذا التركيب فى الغالب غير حقيقى وانما هو للانكار ويختلف المراد منه على ما أشرنا اليه . ومعنى الايمان بالله تعالى الايمان بوحدانيته سبحانه على الوجه الذى جاءت به الشريعة المحمدية فان القوم لم يكونوا موحدين كذلك . وقيل : بكتابه ورسوله ﷺ فان الايمان بهما إيمان به سبحانه والظاهر هو الأول. والايمان بالكتاب والرسول ﷺ يفهمه العطف فان الموصول المعطوف على الاسم الجليل يشمل ذلك قطعا . و(من الحق) على ما ذكره أبو البقاء حال من ضمير الفاعل . ويجوز أن تكون من لابتداء الغاية أى وما جاءنا من عند الله وأن يكون الموصول مبتدأ و(من الحق) خبره والجملة فى موضع الحال أيضا . ولا يخفى ما فى الوجهين من البعد . وقوله تعالى ﴿ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ٨٤﴾ حال أخرى عند الجماعة من الضمير المتقدم بتقدير مبتدأ لأن المضارع المثبت لا يقترن بالواو والعامل فيها هو العامل فى الأولى مقيد بها فيتعدد معنى كما قيل نحو ذلك فى قوله تعالى (كلما رزقوا منها من ثمرة) أى أى شىء حصل لنا غير مؤمنين ونحن نطمع فى صحبة الصالحين. وهى حال مترادفة ولزوم الأولى لا يخرجها عن الترادف أو حال من الضمير فى (لا نؤمن) على معنى أنهم أنكروا على أنفسهم عدم إيمانهم مع أنهم يطمعون فى صحبة المؤمنين . ويجوز فيه أن يكون معطوفا على نؤمن أو على (لا نؤمن) على معنى وما لنا نجمع بين

ترك الايمان والطمع في صحبة الصالحين أو على معنى ما لنا لا نجمع بين الايمان والطمع المذكور بالدخول في الاسلام لان الكافر ما ينبغي له أن يطمع في تلك الصحبة ، وموضع المنسبك من أن وما بعدها إما نصب أو جر على الخلاف بين الخليل وسيبويه ، والمراد في أن يدخلنا ، واختار غير واحد من المعربين أن نا مفعول أول ليدخل والمفعول الثاني محذوف أي الجنة ، قيل: ولو لا إرادة ذلك لقال سبحانه في القوم بدل مع القوم ﴿ فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا ﴾ أي بسبب قولهم أو بالذي قالوه عن اعتقاد فان القول إذا لم يقيد بالخلو عن الاعتقاد يكون المراد به المقارن له كما إذا قيل هذا قول فلان لأن القول إنما يصدر عن صاحبه لافادة الاعتقاد *

وقيل : إن القول هنا مجاز عن الرأي والاعتقاد والمذهب كما يقال :هذا قول الامام الاعظم رضي الله تعالى عنه مثلا أي هذا مذهبه واعتقاده. وذهب كثير من المفسرين إلى أن المراد بهذا القول قولهم: (ومالنا لانؤمن) الخ *

واستظهر أبو حيان أنه عني به قولهم : « ربنا آمنا » وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وعطاء أن المراد به « فاكتبنا مع الشاهدين » وقولهم « ونطمع أن يدخلنا ربنا » الخ ، قال الطبرسي: فالقول على هذا بمعنى المسألة وفيه نظر ، والاثابة المجازاة ، وفي البحر أنها أبلغ من الاعطاء لأنها ما تكون عن عمل بخلاف الاعطاء فانه لا يلزم فيه ذلك . وقرأ الحسن (فآتاهم الله) ﴿ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾ أبد الآبدين وهو حال مقدرة ﴿ وَذَٰلِكَ ﴾ المذكور من الأمر الجليل الشأن ﴿ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ٨٥ ﴾ أي جزاؤهم ، وأقيم الظاهر مقام ضميرهم مدحا لهم وتشريفا بهذا الوصف الكريم ، ويحتمل أن يراد الجنس ويندرجون فيه اندراجا أوليا أي جزاء الذين اعتادوا الاحسان في الأمور ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ٨٦ ﴾ عطف التكذيب بآيات الله تعالى على الكفر مع أنه ضرب منه لما أن القصد إلى بيان حال المكذبين وذكرهم بمقابلة المصدقين بها ليقترن الوعيد بالوعد وبضدها تتبين الاشياء *

هذا ﴿ ومن باب الاشارة في بعض ما تقدم من الآيات ﴾ (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) . ذهب كثير من ساداتنا الصوفية إلى أن هذا أمر منه عز شأنه أن يبلغ رسوله ﷺ ما أنزله اليه مما يتعلق بأحكام العبودية ولم يأمره جل جلاله بأن يعرف الناس أسرار ما بينه وبينه فان ذرة من أسراره سبحانه لا تحملها السموات والأرض، وهذه الأسرار هي المشار اليها بقوله تعالى (فأوحى إلى عبده ما أوحى) . ولهذا قال سبحانه (ما أنزل اليك) ولم يقل ما خصصناك به أو ما عرفنا به اليك *

وقال بعضهم وهو المنصور : ان الموصول عام ويندرج فيه الوحي والالهامات والمنامات والمشاهدات وسائر المواهب، والرسول ﷺ مأمور بتبليغ كل ذلك إلا أن مراتب التبليغ مختلفة حسب اختلاف الاستعدادات فتبليغ بالعبارة وتبليغ بالاشارة وتبليغ بالهمة وتبليغ بالجذبة إلى غير ذلك « فسبحان من أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها » والله يعصمك من الناس ، بما أودع فيك من أسرار الألوهية فلا يقدرون أن يوصلوا اليك ما يقطعك عن الله تعالى ، وقريب من ذلك ما قيل : يعصمك منهم أن يكون لك بهم اشتغال ، وقيل : يعصمك من أن ترى لنفسك فيهم شيئا بل ترى الكل منه سبحانه وبه (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء) يعتد به (حتى تقيموا التوراة) فتعطوا الظاهر حقه وتعملوا بالشريعة على الوجه الأكمل مع

توحيد الأفعال (والانجيل)فتعطوا الباطن حقه وتعملوا بالطريقة على الوجه الأتم مع توحيد الصفات (وماأنزل اليكم) فتعطوا الحقيقة حقها وتشاهدوا الكثرة فى عين الوحدة والوحدة فى عين الكثرة ولاتحجبكم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة (وليزيدن كثيرا منهم ماأنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا) لجهلهم به وقلة استعدادهم لمعرفة أسراره .

وعن بعض السادة قدس الله تعالى أسرارهم أن القرآن المنزل على النبي المرسل ﷺ ذو صفتين صفة قهر وصفة لطف فمن تجلى له القرآن بصفة اللطف يزيد نور بصيرته بلطائف حكمه وحقائق أسراره ودقائق بيانه ويزيد بذلك نور ايمانه وتوحيده ويعرف بذلك ظاهر الخطاب وباطنه ، ومن يتجلى له بصفة القهر تزيد ظلمة طغيانه وينسد عليه باب عرفانه بحيث لا يدرك سر الخطاب فتكثر عليه الشكوك والأوهام، وإلى ذلك الاشارة بقوله تعالى (هدى للمتقين) وقوله سبحانه (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به إلاالفاسقين) وشبه بعضهم ذلك بنور الشمس فانه ينتفع به من ينتفع ويتضرر به الخفاش ونحوه .

ومن ذلك كتب كثير من الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فانه قد هدى بها أرباب القلوب الصافية وضل بها الكثير حتى تركوا الصلاة واتبعوا الشهوات وعطلوا الشرائع واستحلوا المحرمات وزعموا والعياذ بالله تعالى أن ذلك هو الذى يقتضيه القول بوحدة الوجود التى هى معتقد القوم نفعنا الله تعالى بفتوحاتهم ، وقد نقل لى عن بعض من أضله الله تعالى بالاشتغال بكتب القوم ممن لم يقف على حقيقة الحال أنه لافرق بين أن يدخل الرجل أصبعه فى فمه وبين أن يدخل ذكره فى فرج محرم لأن الكل واحد ، وكذا لافرق بين أن يتزوج أجنبية وبين أن يتزوج أمه أو بنته أو أخته وهذا كفر صريح عافانا الله تعالى والمسلمين منه ومنشأ ذلك النظر فى كتب القوم من دون فهم لمرادهم وما درى هذا المسكين أن مراعاة المراتب أمر واجب عندهم وان ترك ذلك زندقة وانهم قد صرحوا بأن الشريعة مظهر أعظم لأنها مظهر اسم الله تعالى الظاهر وانه لايمكن لأحد أن يصل إلى الله تعالى باهمالها ، فقد جاء عن غير واحد من العارفين الطرق الى الله تعالى مسدودة الاعلى من اقتفى أثر الرسول ﷺ واذا رأيتم الرجل يطير فى الهواء وقد أخل بحكم واحد من الشريعة فقولوا: إنه زنديق ولله در من قال خطابا للحضرة المحمدية :

وأنت باب الله أى أمرء أتاه من غيرك لايدخل

(ولتجدن أشد الناس عداوة للذين ءامنوا) الايمان الحقيقى اليهود وذلك لقوة المباينة لانهم محجوبون عن توحيد الصفات وتوحيد الذات ولم يكن لهم الا توحيد الأفعال (والذين اشركوا) كذلك بل هم أشد مباينة منهم للمؤمنين وأقوى لأنهم محجوبون مطلقا، وانما قدم اليهود عليهم لأن البحث فيهم ، وهذا خلاف ماعليه أهل العبارة (ولتجدن أقربهم مودة للذين ءامنوا الذين قالوا إنا نصارى) لانهم برزوا من حجاب الصفات ولم يبق لهم إلا حجاب الذات ، وإلى هذا الاشارة بقوله سبحانه وتعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لايستكبرون) حيث مدحوا بالعلم والعمل وعدم الاستكبار ، وذلك يقتضى أنهم وصلوا إلى توحيد الأفعال والصفات وأنهم مارأوا نفوسهم موصوفة بصفة العلم والعمل ولانسبوا علمهم وعلمهم اليها بل إلى الله تعالى وإلا لاستكبروا وأظهروا العجب (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) من أنواع التوحيد التى

من جملتها توحيد الذات « ترى أعينهم تفيض من الدمع بما عرفوا » بالدليل وبواسطة الرياضة (من الحق) الذى أنزل الى الرسول ﷺ (يقولون ربنا آمنا بذلك فا كتبنا مع الشاهدين) المعاينين لذلك (وما لنا لا نؤمن بالله) جمعا (وما جاءنا من الحق) تفصيلا (ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) الذين استقاموا بالبقاء بعد الفناء « فأثابهم الله بما قالوا جنات تجرى من تحتها الانهار » من التجليات الثلاث مع علومها (وذلك جزاء المحسنين) المشاهدين للوحدة فى عين الكثرة بالاستقامة فى الله عز وجل «والذين كفروا» أى حجبوا عن الذات « وكذبوا بآياتنا » الدالة على التوحيد «أولئك أصحاب الجحيم» لحرمانهم الكلى واحتجابهم بنفوسهم وصفاتها والله تعالى الموفق «

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ أى لذائذ ذلك وما تميل اليه القلوب منه كأنه لما تضمن ما سلف من مدح النصارى على الرهبانية ترغيب المؤمنين فى كسر النفس ورفض الشهوات عقب سبحانه ذلك بالنهى عن الافراط فى هذا الباب أى لا تمنعوها أنفسكم كمنع التحريم ، وقيل : لا تلتزموا تحريمها بنحو يمين ، وقيل : لا تقولوا حرمناها على انفسنا مبالغة منكم فى العزم على تركها تزهدا منكم ، وكون المعنى لا تحرموها على غيركم بالفتوى والحكم مما لا يلتفت اليه . فقد روى أن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ووصف القيامة فرق الناس وبكوا واجتمع عشرة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى بيت عثمان بن مظعون الجمحى وهم على كرم الله تعالى وجهه ، وأبو بكر رضى الله تعالى عنه . وعبد الله بن مسعود ، وأبو ذر الغفارى ، وسالم مولى ابى حذيفة ، وعبدالله بن عمر ، والمقداد بن الاسود ، وسلمان الفارسى ، ومعقل بن مقرن ، وصاحب البيت واتفقوا على ان يصوموا النهار ويقوموا الليل ولا يناموا على الفرش ولا يأكلوا اللحم ولا الودك ولا يقربوا النساء والطيب ويلبسوا المسوح ويرفضوا الدنيا ويسيحوا فى الارض وهم بعضهم ان يجب مذاكيره . فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأتى دار عثمان فلم يصادفه فقال لامرأته أم حكيم : أحق ما بلغنى عن زوجك وأصحابه ؟ فكرهت أن تنكر اذ سألها رسول الله ﷺ وكرهت ان تبدى على زوجها فقالت : يارسول الله إن كان أخبرك عثمان فقد صدقك وانصرف رسول الله ﷺ فلما دخل عثمان فأخبرته بذلك اتى رسول الله صلى الله عليه تعالى وسلم هو واصحابه فقال عليه الصلاة والسلام لهم : انبئت أنكم اتفقتم على كذا وكذا قال : نعم يارسول الله وما أردنا الا الخير فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : انى لم أومر بذلك ثم قال عليه الصلاة والسلام : ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فانى أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدسم وآتى النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى « ثم جمع الناس وخطبهم فقال « ما بال اقوام حرموا النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا أما انى لست آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا فانه ليس فى دينى ترك اللحم والنساء ولا اتخاذ الصوامع وان سياحة أمتى الصوم ورهبانيتهم الجهاد اعبدوا الله تعالى ولا تشركوا به شيئا وحجوا واعتمروا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا رمضان واستقيموا يستقم لكم فانما هلك من قبلكم بالتشديد شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم فأولئك بقاياهم فى الديار والصوامع » فأنزل الله تعالى هذه الآية «

وروى عن أبى عبد الله رضى الله تعالى عنه ان الآية نزلت فى على كرم الله تعالى وجهه ، وبلال ، وعثمان ابن مظعون فأما على كرم الله تعالى وجهه فانه حلف أن لا ينام بالليل أبدا الا ما شاء الله تعالى ، وأما بلال

فحلف أن لا يفطر بالنهار أبدا. واما عثمان فانه حلف ان لا ينكح أبدا. وروى أيضا غير ذلك ولم نقف على رواية فيها ما يدل على ان هذا التحريم كان على النبي بالفتوى والحكم كما ذهب اليه هذا القائل، ومع هذا يبعده ما يأتي بعد من الامر بالاكل . ولا ينافي هذا النهي ان الله تعالى مدح النصارى بالرهبانية فرب ممدوح بالنسبة الى قوم مذموم بالنسبة الى آخرين ٥

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ تأكيد للنهي السابق أي لا تتعدوا حدود ما أحل سبحانه لكم الى ما حرم جل شأنه عليكم أو نهي عن تحليل الحرام بعد النهي عن تحريم الحلال فيكون تأسيسا، ويحتمل أن يكون نهيا عن الاسراف في الحلال ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ، ومجاهد ، وقتادة ان المراد لا تجبوا أنفسكم ولا يخفى أن الجب فرد من افراد الاعتداء وتجاوز الحدود والحمل على الاعم أعم فائدة ٥

وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ٨٧ ﴾ في موضع التعليل لما قبله وقد تقدمت الاشارة الى أن نفي محبة الله سبحانه لشيء مستلزم لبغضه له لعدم الواسطة في حقه تعالى ٥

﴿ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ أي كلوا ما حل لكم وطاب مما رزقكم الله تعالى، فحلالا مفعول به لكلوا و(مما رزقكم) اما حال منه وقد كان في الاصل صفة له الا أن صفة النكرة اذا قدمت صارت حالا أو متعلق بكلوا ومن ابتدائية ، ويحتمل ان يكون في موضع المفعول لكلوا على معنى انه صفة مفعول له قائمة مقامه أي شيئا مما رزقكم أو بجعله نفسه مفعولا بتأويل بعض الا أن في هذا تكلفا. و(حلالا) حال من الموصول أو من عائده المحذوف أو صفة لمصدر محذوف أي أكلا حلالا . وعلى الوجوه كلها الآية دليل لنا في شمول الرزق للحلال والحرام اذ لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة سوى التأكيد وهو خلاف الظاهر في مثل ذلك ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ٨٨ ﴾ استدعاء الى التقوى وامتثال الوصية بوجه حسن . والآية ظاهرة في ان اكل اللذائذ لا ينافي التقوى ، وقد أكل ﷺ ثريد اللحم ومدحه وكان يحب الحلوى . وقد فصلت الاخبار ما كان يأكله عليه الصلاة والسلام وأوتي الكتب ملأى من ذلك ٥

وروى أن الحسن كان يأكل الفالوذج فدخل عليه فرقد السنجي فقال : يا فرقد ما تقول في هذا ؟ فقال : لا آكله ولا أحب أكله فأقبل الحسن على غيره كالمتعجب وقال : لعاب النحل بلباب البر مع سمن البقر هل يعيبه مسلم ، وذكر الطبرسي أن فيها دلالة على النهي عن الترهب وترك النكاح . وقد جاء في غير ما خبر أنه ﷺ قال : « إن الله تعالى لم يبعثني بالرهبانية » وقال عليه الصلاة والسلام في خبر طويل «شراركم عزابكم وأراذل موتاكم عزابكم » وعن أنس قال «كان رسول الله ﷺ يأمرنا بالباءة وينهانا عن التبتل نهيا شديدا » ٥

وعن أبي نجيح قال : قال رسول الله ﷺ « من كان موسرا لان ينكح فلم ينكح فليس مني » إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ﴾ اللغو في اليمين الساقط الذي لا يتعلق به حكم وهو عندنا أن يحلف على أمر مضى يظنه كذلك فان علمه على خلافه فاليمين غموس ، وروى ذلك عن مجاهد ٥

وعند الشافعي رحمه الله تعالى ما يسبق اليه اللسان من غير نية اليمين وهو المروي عن أبي جعفر . وأبي عبد الله ،

وعائشة رضي الله تعالى عنهم، والأدلة على المذهبين مبسوطة في الفروع والأصول وقد تقدم شطر من الكلام على ذلك ، و(في أيمانكم) إما متعلق باللغو فانه يقال لغا في يمينه لغوا وإما بمحذوف وقع حالا منه أي كائنا أو واقعا في أيمانكم ، وجوز أن يكون متعلقا بيؤاخذكم ، وقيل عليه: إنه لا يظهر ربطه بالمؤاخذة إلا أن يجعل في للعلة كما في «إن امرأة دخلت النار في هرة» ﴿ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ﴾ أي بتعقيدكم الايمان وتوثيقها بالقصد والنية فما مصدرية ، وقيل : إنها موصولة والعائد محذوف أي بما عقدتم الإيمان عليه . ورجح الأول بأن الكلام في مقابلة اللغو وبأنه خال عن مؤنة التقدير ، وقال بعضهم : إن ذلك التقدير في غير محله لأن شرط حذف العائد المجرور أن يكون مجرورا بمثل ما جر به الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا وما هنا ليس كذلك فليتدبر ؛ والمعنى ولكن يؤاخذكم بنكث ما عقدتم أو لكن يؤاخذكم بما عقدتموها إذا حنثتم وحذف ذلك للعلم به ، والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة في الدنيا وهي الاثم والكفارة فلا إشكال في تقدير الظرف، وتعقيد الايمان شامل للغموس عند الشافعية وفيه كفارة عندهم وأما عندنا فلا كفارة ولا حنث .

وقرأ حمزة . والكسائي . وابن عياش عن عاصم (عقدتم) بالتخفيف، وابن عامر برواية ابن ذكوان (عاقدتم) والمفاعلة فيها لأصل الفعل وكذا قراءة التشديد لأن القراءات يفسر بعضها بعضا . وقيل : إن ذلك فيها للمبالغة باعتبار أن العقد باللسان والقلب لا أن ذلك للتكرار اللساني كما توهم. والآية كما أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما نزلت حين نهى القوم عما صنعوا فقالوا يارسول الله كيف نصنع بأيماننا التي حلفنا عليها؟ ، وروى عن ابن زيد أنها نزلت في عبد الله بن رواحة كان عنده ضيف فأخرت زوجته عشاءه فحلف لا يأكل من الطعام وحلفت المرأة لا تأكل إن لم يأكل وحلف الضيف لا يأكل إن لم يأكلا فأكل عبد الله بن رواحة وأكلا معه فأخبر النبي ﷺ بذلك فقال عليه الصلاة والسلام له :أحسنت ونزلت .

﴿ فَكَفَّارَتُهُ ﴾ الضمير عائد إما على الحنث المفهوم من السياق أو على العقد الذي في ضمن الفعل بتقدير مضاف أي فكفارة نكثه أو على ما الموصولة بذلك التقدير ، وأما عوده على الايمان لأنه مفرد كالانعام عند سيبويه أو مؤول بمفرد فكما ترى ، والمراد بالكفارة المعنى المصدري وهي الفعلة التي من شأنها أن تكفر الخطيئة وتسترها ، والمراد بالستر المحو لأن الممحو لا يرى كالمستور وبهذا وجه تأنيثها، وذكر عصام الدين أن فعالا يستوي فيه المذكر والمؤنث إلا أن ما يستوي فيه ذلك كفعيل إذا حذف موصوفه يؤنث للمؤنث كمررت بقتيلة بني فلان ولا يقال بقتيل للالتباس ، وذكر أن التاء يحتمل أن تكون للنقل وأن تكون للمبالغة انتهى .

ويدل على أنها بالمعنى المصدري الاخبار عنها بقوله تعالى ﴿ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ ﴾ واستدل الشافعية بظاهر الآية على جواز التكفير بالمال قبل الحنث سواء كان الحنث معصية أم لا، وتقييد ذلك كما فعل الرافعي بما إذا لم يكن معصية غير معول عليه عندهم ، ووجه الاستدلال بذلك على ماذكر أنه سبحانه جعل الكفارة عقب اليمين من غير ذكر الحنث وقال عز شأنه: (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم) وقيدوا ذلك بالمال ليخرج التكفير بالصوم فانه لا يكون إلا بعد الحنث عندهم لأنه عند العجز عن غيره والعجز لا يتحقق بدون حنث، وقد قاسوا ذلك أيضا على تقديم الزكاة على الحول ، واستدلوا أيضا بما أخرجه مسلم عن أبي هريرة رضي

الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير » .

ونحن نقول : إن الآية تضمنت إيجاب الكفارة عند الحنث وهى غير واجبة قبله فثبت أن المراد بما عقدتم الأيمان وحنثتم فيها ، وقد اتفقوا على أن معنى قوله سبحانه : (ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فأفطر فعدة من أيام أخر فكذا هذا . والحديث الذى استدلوا به لا يصلح للاستدلال لأنه بعد تسليم دلالة الفاء الجزائية على التعقيب من غير تراخ يقال : إن الواقع فى حيزها مجموع التكفير والإتيان ولا دلالة على الترتيب بينهما ألا ترى أن قوله تعالى :(إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) لا يقتضى تقديم السعى على ترك البيع بالاتفاق ، وأيضا جاء فى رواية «فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه» ونقل بعضهم عن الشافعية أنهم يجمعون بين الروايتين بأن إحداهما لبيان الجواز والأخرى لبيان الوجوب ، وقال عصام الدين : إن تقديم الكفارة تارة وتأخيرها أخرى يدل على أن التقديم والتأخير سيان اهـ .

وأنت تعلم أن الشافعية كالحنفية فى أنهم يقدرون فى الآية ما أشرنا إليه قبل فى تفسيرها إلا أن ذلك عندهم قيد للوجوب وإلا فالاستدلال بالآية فى غاية الخفاء كما لا يخفى فتدبر . و(إطعام) مصدر مضاف لمفعوله وهو مقدر بحرف وفعل مبنى للفاعل وفاعل المصدر يحذف كثيراً ، ولا ضرورة تدعو إلى تقدير الفعل مبنيا للمفعول لأنه مع كونه خلاف الأصل فى تقديره خلاف ذكره السمين فالتقدير هنا فكفارته أن يطعم الحانث أو ما ألف عشرة مساكين ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ أى من أقصده فى النوع أو المقدار ، وهو عند الشافعية مد لكل مسكين وعندنا نصف صاع من بر أو صاع من شعير .

وأخرج ابن حميد . وغيره عن ابن عمر أن الأوسط الخبز والتمر . والخبز والزيت . والخبز والسمن ، والأفضل نحو الخبز واللحم . وعن ابن سيرين قال : كانوا يقولون الأفضل الخبز واللحم والأوسط الخبز والسمن والأخس الخبز والتمر . ومحل الجار والمجرور النصب لأنه صفة مفعول ثان للإطعام لأنه ينصب مفعولين وأولهما هنا ما أضيف إليه ، والتقدير طعاما أو قوتا كائنا من أوسط ، وقيل : إنه صفة مصدر محذوف أى إطعاما كائنا من ذلك ، ويجوز أن يكون محله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أى طعامهم من أوسط أو على أنه صفة لإطعام أو على أنه بدل من إطعام .

واعترض هذا بأن أقسام البدل لا تتصور هنا . وأجيب بأنه بدل اشتمال بتقدير موصوف وذلك على مذهب ابن الحاجب . وصاحب اللباب . ومتابعيهما ظاهر لأنهم يكتفون بملابسة بين البدل والمبدل منه بغير الجزئية والكلية ، وأما على مذهب الجمهور فلأنهم يشترطون اشتمال التابع على المتبوع لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث كونه دالا عليه إجمالا ومتقاضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الأول متشوقة إلى ذكر الثانى فيجاء بالثانى ملخصا لما أجمله الأول ومبينا له ، ويعدون من هذا القبيل قولهم : نظرت إلى القمر فلكه كما صرح به ركن الدين فى شرح اللباب . ولا يخفى أن إطعام عشرة مساكين دال على الطعام إجمالا ومتقاض له بوجه . واختار بعض المحققين أنه بدل كل من كل بتقدير إطعام من أوسط نحو

أعجبني قرى الأضياف قرام من أحسن ما وجد، وما إما مصدرية وإما موصولة اسمية والعائد محذوف أي من أوسط الذي تطعمونه *

وجوز أبو البقاء تقديره مجروراً بمن أي تطعمون منه ، ونظر فيه السمين بأن من شرط العائد المحذوف المجرور بالحرف أن يكون مجرورا بمثل ما جربه الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا والحرفان هنا وإن اتفقا من وجه إلا أن المتعلق مختلف لأن من الثانية متعلقة بتطعمون والأولى ليست متعلقة بذلك . ثم قال : فان قلت الموصول غير مجرور بمن وإنما هو مجرور بالاضـــافة . فالجواب أن المضاف إلى الموصول كالموصول في ذلك اه . وقد قدمنا آنفا نحو هذا النظر ، وأجاب بعضهم عن ذلك بأن الحذف تدريجي ولا يخفى أن فيه تطويلا للمسافة . والأهلون جمع أهل على خلاف القياس كأرض وأرضون إذ شرط هذا الجمع أن يكون علماً أو صفة وأهل اسم جامد ، قيل : والذي سوغه أنه استعمل كثيرا بمعنى مستحق فأشبه الصفة . وروى عن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه أنه قرأ (أهاليكم) بسكون الياء على لغة من يسكنها في الحالات الثلاث كالألف وهو أيضا جمع أهل على خلاف القياس كليال في جمع ليلة *

وقال ابن جني : واحدها ليلاة وأهلاة وهو محتمل كما قيل لأن يكون مراده أن لها مفردا مقدرا هو ما ذكر ولأن يكون مراده أن لها مفردا محققا مسموعا من العرب هو ذاك ، وقيل : إن أهالي جمع أهلون وليس بشيء (أَوْ كِسْوَتُهُمْ) عطف كما قال أبو البقاء على إطعام واستظهره غير واحد ، واختار الزمخشري أنه عطف على محل (من أوسط) ووجهه فيما نسب اليه بأن (من أوسط) بدل من الاطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان المبدل منه في حكم المنحى فكأنه قيل: فكفارته من أوسط ما تطعمون . ووجه صاحب التقريب عدوله عن الظاهر بأن الكسوة اسم لنحو الثوب لا مصدرا ، فقد قال الراغب: الكساء والكسوة اللباس فلا يليق عطفه على المصدر السابق مع أن كليهما فيما يتعلق بالمساكين ، وبأنه يؤدي إلى ترك ذكر كيفية الكسوة وهو كونها أوسط ، ثم قال: ويمكن أن يجاب عن الأول بأن الكسوة إما مصدر كما يشعر به كلام الزجاج أو يضمر مصدر كالالباس ، وعن الثاني بأن يقدر أو كسوتهم من أوسط ما تكسون وحذف ذلك لقرينة ذكره في المعطوف عليه أو بأن تترك على اطلاقها إما بارادة اطلاقها أو باحالة بيانها على الغير ، وأيضا العطف على محل (من أوسط) لا يفيد هذا المقصود وهو تقدير الأوسط في الكسوة فالالزام مشترك ويؤدي إلى صحة إقامته مقام المعطوف عليه وهو غير سديد اه *

واعترض بعض المحققين على ما نسب الى الزمخشري أيضا بأن العطف على البدل يستدعي كون المعطوف بدلا أيضا وإبدال الكسوة من (اطعام) لا يكون إلا غلطا لعدم المناسبة بينهما أصلا وبدل الغلط لا يقع في الفصيح فضلا عن أفصح الأفصح . ومنع عدم الوقوع مما لا يلتفت اليه ، وجعل غير واحد هذا العطف من باب * علفتها تبنا وماء باردا * كأنه قيل إطعام هو أوسط ما تطعمون أو الباس هو كسوتهم على معنى اطعام هو اطعام الأوسط والباس هو الباس الكسوة وفيه ابهام وتفسير في الموضعين *

واعترض بأن العطف على هذا يكون على المبدل منه لا البدل ، وأجيب بأن المراد أنه بالنظر إلى ظاهر اللفظ عطف على البدل وهو كما ترى ، واعترض الشهاب على دعوى أن الداعي للزمخشري عن العدول إلى

الظاهر إلى اختيار العطف على محل (من أوسط) تحصيل التناسب بين نوعي الكفارة المتوافقة بالمساكين بأنه كيف يتأتى ذلك وقد جعل العطف على «من أوسط» على تقدير بدليه وهو على ذلك التقدير صفة إطعام مقدر انتهى *

وقد علمت أن هذا رأي ابعضهم. وبالجملة فيما ذهب إليه الزمخشري دغدغة حتى قال العلم العراقي: إنه غلط والصواب العطف على «إطعام»، وقال الحلبي: ما ذكره الزمخشري إنما يتمشى على وجه وهو أن يكون (من أوسط) خبرا لمبتدأ محذوف يدل عليه ما قبله تقديره طعامهم من أوسط فالكلام تام على هذا عند قوله سبحانه: (عشرة مساكين) ثم ابتدأ أخبارا آخر بأن الطعام يكون أوسط كذا. وأما إذا قلنا إن (من أوسط) هو المفعول الثاني فيستحيل عطف (كسوتهم) عليه لتخالفهما إعرابا انتهى. ثم المراد بالكسوة ما يستر عامة البدن على ما روى عن الإمام الأعظم رضي الله تعالى عنه. وأبي يوسف فلا يجزى عندهما السراويل لأن لابسه يسمى عريانا في العرف لكن ما لا يجزئه عن الكسوة يجزئه عن الاطعام باعتبار القيمة، وفي اشتراط النية حينئذ روايتان. وظاهر الرواية الاجزاء نوى أو لم ينو. وروى أيضا أنه إن أعطى السراويل المرأة لا يجوز وإن أعطى الرجل يجوز لأن المعتبر رد العرى بقدر ما تجوز به الصلاة وذلك ما به يحصل ستر العورة والزائد تفضل للتجمل أو نحوه فلا يجب في الكسوة كالادام في الطعام والمروى عن محمد أن ما تجوز فيه الصلاة يجزىء مطلقا. والصحيح المعول عليه عندنا هو الأول، ويشترط أن يكون ذلك مما يصلح الاوساط وينتفع به فوق ثلاثة أشهر، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كانت العباءة تجزىء يومئذ. وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه يجزىء قميص أو رداء أو كساء، وعن الحسن أنها ثوبان أبيضان. وروى الامامية عن الصادق رضي الله تعالى عنه أنها ثوبان لكل مسكين ويجزىء ثوب واحد عند الضرورة واشترط أصحابنا في المسكين أن يكون مراهقا فما فوقه فلا يجزىء غير المراهق على ما ذكره الحصكفي نقلا عن البدائع في كفارة الظهار، وسيأتي إن شاء الله تعالى في آية كفارة الظهار أن المراد من الاطعام التمكين من الطعام وتحقيق الكلام في ذلك على أتم وجه. وقرىء (أو كسوتهم) بضم الكاف وهو لغة كقدوة في قدوة وأسوة في اسوة. وقرأ سعيد بن المسيب. واليماني (أو كاسوتهم) بكاف الجر الداخلة على أسوة وهي كما قال الراغب الحال التي يكون الانسان عليها في اتباع غيره إن حسنا وإن قبيحا. والهمزة كما قال غير واحد: بدل من واو لأنه من المواساة. والجار والمجرور خبر مبتدأ محذوف والتقدير أو طعامهم كاسوة أهليكم، وقال السعد: الكاف زائدة أي أو طعامهم اسوة أهليكم، وقيل: الأولى أن يكون التقدير طعام كاسوتهم على الوصف فهو عطف أيضا على (من أوسط) وعلى هذه القراءة يكون التخيير بين الاطعام والتحرير في قوله تعالى: ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ فقط وتكون الكسوة ثابتة بالسنة. وزعم أبو حيان أن الآية تنفي الكسوة وليس بشيء، وقال أبو البقاء: المعنى مثل أسوة أهليكم في الكسوة فلا تكون الآية عارية عن الكسوة وفيه نظر إذ ليس في الكلام ما يدل على ذلك التقدير *

والمراد بتحرير رقبة اعتاق انسان كيف ما كان. وشرط الشافعي عليه الرحمة فيه الايمان حملا المطلق هنا على المقيد في كفارة القتل. وعندنا لا يحمل لاختلاف السبب. واستدل بعض الشافعية على ذلك بأن الكفارة حق الله تعالى وحق الله سبحانه لا يجوز صرفه الى عدو الله عز اسمه كالزكاة. ونحن نقول: المنصوص

عليه تحرير رقبة وقد تحقق . والقصد بالاعتاق ان يتمكن المعتق من الطاعة بخلوصه عن خدمة المولى ثم مقارفته المعصية وبقاؤه على الكفر يحال به الى سوء اختياره. واعترض بأن لقائل أن يقول: نعم مقارفته المعصية يحال به الى ماذكر لكن لم لا يكون تصور ذلك منه مانعا عن الصرف اليه كما في الزكاة. وأجيب بأن القياس جواز صرف الزكاة اليه أيضا لأن فيه مواساة عبيد الله تعالى أيضا لكن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «خذها من أغنيائهم وردها الى فقرائهم» أخرجهم عن المصرف ٠

وقد ذكر بعض اصحابنا ضابطا لما يجوز اعتاقه في الكفارة وما لا يجوز فقال: متى أعتق رقبة كاملة الرق في ملكه مقرونا بنية الكفارة وجنس ما يبتغى من المنافع فيها قائم بلا بدل جاز وان لم يكن كذلك فانه لا يجوز وهل يجوز عتق الاصم أم لا ؟ قولان . وفي الهداية ، ويجوز الاصم والقياس أن لا يجوز وهو رواية النوادر لأن الفائت جنس المنفعة الا أنا استحسنا الجواز لأن أصل المنفعة باق فانه اذا صيح عليه يسمع حتى لو كان بحال لا يسمع أصلا بأن ولد أصم وهو الاخرس لا يجزئه انتهى ٠

ومعنى أو ايجاب احدى الخصال الثلاث مطلقا وتخيير المكلف في التعيين ونسب الى بعض المعتزلة أن الواجب الجميع ويسقط بواحد. وقيل: الواجب معين عند الله تعالى وهو ما يفعله المكلف فيختلف بالنسبة الى المكلفين وقيل: ان الواجب واحد معين لا يختلف لكن يسقط به وبالآخر. وتفاوتها قدرا وثوابا لا ينافي التخيير المفوض تفاوته الى الهمم وقصد زيادة الثواب فان الكسوة أعظم من الاطعام والتحرير أعظم منهما . وبدأ سبحانه بالاطعام تسهيلا على العباد . وذكر غير واحد من اصحابنا أن المكلف لو أدى الكل جملة أو مرتبا ولم ينو الا بعد تمامها وقع عنها واحد هو أعلاها قيمة ولو ترك الكل عوقب بواحد هو ادناها قيمة لسقوط الفرض بالادنى . وتحقيق ذلك في الاصول ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ ﴾ اي شيئا من الامور المذكورة ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾ أي فكفارته ذلك . ويشترط الولاء عندنا ويبطل بالحيض بخلاف كفارة الفطر. والى اشتراط الولاء ذهب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. ومجاهد . وقتادة . والنخعي ٠

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة : يارسول الله نحن بالخيار فقال ﷺ : «أنت بالخيار ان شئت أعتقت وان شئت كسوت وان شئت أطعمت فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات» . وأخرج ابن أبي شيبة . وابن حميد . وابن جرير . وابن أبي داود في المصاحف . وابن المنذر . والحاكم وصححه . والبيهقي عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) . وأخرج غالب هؤلاء عن ابن مسعود أنه كان يقرأ أيضا كذلك ، وقال سفيان : نظرت في مصحف الربيع فرأيت فيه (فمن لم يجد من ذلك شيئا فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وبمجموع ذلك يثبت اشتراط التتابع على أتم وجه ، وجوز الشافعي رحمه الله تعالى التفريق ولا يرى الشواذ حجة ، ولعل غير ذلك لم يثبت عنده واعتبر عدم الوجدان والعجز عما ذكر عندنا وقت الاداء حتى لو وهب ماله وسلمه ثم صام ثم رجع بهبته أجزأه الصوم كما في المجتبى ، ونسب إلى الشافعي رضي الله تعالى عنه اعتبار العجز عند الحنث. ويشترط استمرار العجز إلى الفراغ من الصوم فلو صام المعسر يومين ثم قبل فراغه ولو بساعة أيسر ولو بموت مورثه موسرا لا يجوز له الصوم ويستأنف بالمال . ولو صام ناسيا له لم يجز على الصحيح ، واختلف في الواجد فاخرج

أبو الشيخ عن قتادة قال: إذا كان عنده خمسون درهما فهو ممن يجد ويجب عليه الاطعام وإن كان عنده أقل فهو ممن لا يجد ويصوم.

وأخرج عن النخعي قال: إذا كان عنده عشرون درهما فعليه أن يطعم في الكفارة، ونقل أبو حيان عن الشافعي. وأحمد. ومالك أن من كان عنده فضل عن قوته وقوت من تلزمه نفقته يومه وليلته وعن كسوته بقدر ما يطعم أو يكسو فهو واجد، وعن الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إذا لم يكن عنده نصاب فهو غير واجد.

﴿ ذَٰلِكَ ﴾ أي الذي مضى ذكره ﴿ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾ أي وحنثتم وقدمر تفصيل ذلك. و(إذا) على ما قال السمين لمجرد الظرفية وليس فيها معنى الشرط، وجوز أن تكون شرطية ويكون جوابها محذوفا عند البصريين، والتقدير إذا حلفتم وحنثتم فذلك كفارة أيمانكم. ويدل على ذلك ما تقدم أو هو ما تقدم عند الكوفيين والخلاف بين الفريقين مشهور ﴿ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ﴾ أي راعوها لكي تؤدوا الكفارة عنها إذا حنثتم أو احفظوا أنفسكم من الحنث فيها وإن لم يكن الحنث معصية أو لا تبذلوها وأقلوا منها كما يشعر به قوله تعالى: (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) وعليه قول الشاعر:

قليل الالايا حافظ ليمينه ... إذا بدرت منه الالية برت

أو احفظوها ولا تنسوا كيف حلفتم تهاونا بها وصحح الشهاب الأول. واعترض الثاني بأنه لا معنى له لأنه غير منهي عن الحنث إذا لم يكن الفعل معصية، وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم (فليأت الذي هو خير وليكفر) وقال سبحانه: (فرض الله لكم تحلة أيمانكم) فثبت أن الحنث غير منهي عنه إذا لم يكن معصية فلا يجوز أن يكون (احفظوا أيمانكم) نهيا عن الحنث، والثالث بأنه ساقط واه لأنه كيف يكون الأمر بحفظ اليمين نهيا عن اليمين وهل هو إلا كقولك: احفظ المال بمعنى لا تكسبه، وأما البيت فلا شاهد فيه لأن معنى حافظ ليمينه أنه مراع لها بأداء الكفارة ولو كان معناه ما ذكر لكان مكررا مع ما قبله أعني - قليل الالايا -. واعترض الرابع بأنه بعيد فتدبر ﴿ كَذَٰلِكَ ﴾ أي ذلك البيان البديع ﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ﴾ اعلام شريعته وأحكامه لا بيانا أدنى منه، وتقديم (لكم) على المفعول الصريح لما مر مرارا.

﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٨٩ ﴾ نعمة التعليم أو نعمه الواجب شكرها ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ ﴾ وهو المسكر المتخذ من عصير العنب أو كل ما خامر العقل وغطيه من الاشربة.

وروى هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ﴿ وَالْمَيْسِرُ ﴾ وهو القمار وعدوا منه اللعب بالجوز والكعاب ﴿ وَالْأَنصَابُ ﴾ وهي الأصنام المنصوبة للعبادة، وفرق بعضهم بين الانصاب والاصنام بأن الانصاب حجارة لم تصور كانوا ينصبونها للعبادة ويذبحون عندها، والأصنام ما صور وعبد من دون الله عز وجل ﴿ وَالْأَزْلَامُ ﴾ وهي القداح وقد تقدم الكلام في ذلك على أتم وجه ﴿ رِجْسٌ ﴾ أي قذر تعاف عنه العقول، وعن الزجاج الرجس كل ما استقذر من عمل قبيح. وأصل معناه الصوت الشديد ولذا يقال للغمام رجاس لرعده والرجز بمعناه عند بعضهم.

وفرق ابن دريد بين الرجس . والرجز . والركس . فجعل الرجس الشر والرجز العذاب والركس العذرة والنتن ، وافراد الرجس مع أنه خبر عن متعدد لأنه مصدر يستوى فيه القليل والكثير ، ومثل ذلك قوله تعالى : (إنما المشركون نجس) وقيل : لأنه خبر عن الخمر وخبر المعطوفات محذوف ثقة بالمذكور .

وقيل : لأن فى الكلام مضافا إلى تلك الأشياء وهو خبر عنه أى إنما شأن هذه الاشياء أو تعاطيها رجس.

وقوله سبحانه ﴿ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ﴾ فى موضع الرفع على أنه صفة (رجس) أى كائن من عمله لأنه مسبب من تزيينه وتسويله ، وقيل : إن من للابتداء أى ناشىء من عمله . وعلى التقدير بن لا ضير فى جعل ذلك من العمل وان كان ما ذكر من الاعيان . ودعوى أنه إذا قدر المضاف لم يحتج إلى ملاحظة علاقة السببية ولا إلى القول بأن من ابتدائية لا يخلو عن نظر ﴿ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾ أى الرجس أو جميع ما مر بتأويل ما . أو التعاطى المقدر أو الشيطان ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٩٠ ﴾ أى راجين الفلاح أو لكى تفلحوا بالاجتناب عنه . وقد مر الكلام فى ذلك . ولقد أكد سبحانه تحريم الخمر والميسر فى هذه الآية بفنون التأكيد حيث صدرت الجملة بإنما وقرنا بالاصنام والازلام وسميا رجسا من عمل الشيطان تنبيها على غاية قبحهما وأمر بالاجتناب عن عينهما بناء على بعض الوجوه وجعله سببا يرجى منه الفلاح فيكون ارتكابهما خيبة ، ثم قرر ذلك ببيان ما فيهما من المفاسد الدنيوية والدينية فقال سبحانه : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ﴾ أى بسبب تعاطيهما لأن السكران يقدم على كثير من القبائح التى توجب ذلك ولا يبالى وإذا صحا ندم على ما فعل ، والرجل قد يقامر حتى لا يبقى له شىء وتنتهى به المقامرة إلى أن يقامر بولده وأهله فيؤدى به ذلك إلى أن يصير أعدى الاعداء لمن قمره وغلبه وهذه إشارة إلى مفاسدهما الدنيوية ، وقوله تعالى : ﴿ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ﴾ إشارة الى مفاسدهما الدينية . ووجه صد الشيطان لهم بذلك عما ذكر أن الخمر لغلبة السرور بها والطرب على النفوس والاستغراق فى الملاذ الجسمانية تلهى عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة ، وان الميسر إن كان اللاعب به غالبا انشرحت نفسه ومنعه حب الغلب والقهر والكسب عما ذكر وان كان مغلوبا حصل له من الانقباض والقهر ما يحثه على الاحتيال لأن يصير غالبا فلا يكاد يخطر بقلبه غير ذلك . وقد شاهدنا كثيرا ممن يلعب بالشطرنج يجرى بينهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل وتكبو له الفرس ويصوح من سمومه الرخ بل يتساقط ريشه ويحار لشناعته بيذق الفهم ويضطرب فرزين العقل ويموت شاه القلب وتسود رقعة الأعمال ، وتخصيص الخمر والميسر باعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال للتنبيه على أن المقصود بيان حالهما وذكر الأنصاب والازلام للدلالة على أنهما مثلهما فى الحرمة والشرارة كما يشعر بذلك ما جاء عن النبى ﷺ والسلف الصالح من الأخبار الصادحة بمزيد ذمهما والحط على مرتكبهما .

وخص الصلاة من الذكر بالافراد بالذكر مع أن الذى يصد عنه يصد عنها لأنه من أركانها تعظيما لها كما فى ذكر الخاص بعد العام واشعارا بان الصاد عنها كالصاد عن الايمان لما أنها عماده والفارق بينه وبين الكفر اذ التصديق القلبى لا يطلع عليه وهى أعظم شعائره المشاهدة فى كل وقت ولذا طلبت فيها الجماعة

ليشاهدوا الايمان ويشهدوا به، ففي الكلام اشارة الى أن مراد اللعين ومنتهى آماله من تزيين تعاطي شرب الخمر واللعب بالميسر الايقاع في الكفر الموجب للخلود معه في النار وبئس القرار. ثم إنه سبحانه أعاد الحث على الانتهاء بصيغة الاستفهام الانكاري مع الجملة الاسمية مرتباً على ما تقدم من أصناف الصوارف فقال جل شأنه: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ٩١﴾ إيذاناً بأن الأمر في الردع والمنع قد بلغ الغاية وأن الاعذار قد انقطعت بالكلية حتى ان العاقل اذا خلي ونفسه بعد ذلك لا ينبغي أن يتوقف في الانتهاء. ووجه ذلك التأكيدات أن القوم رضي الله تعالى عنهم كما قيل كانوا مترددين في التحريم بعد نزول آية البقرة ولذا قال عمر رضي الله تعالى عنه: «اللهم بين لنا في ذلك بياناً شافياً» فنزلت هذه الآية، ولما سمع عمر رضي الله تعالى عنه (فهل أنتم منتهون) قال: «انتهينا يارب»، وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل في تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر) الآية، فقال بعض الناس: نشربها لمنافعها التي فيها، وقال آخرون: لاخير في شيء فيه اثم ثم نزل (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) الآية فقال بعض الناس: نشربها ونجلس في بيوتنا، وقال آخرون لاخير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية فانتهوا *

وأخرج عن قتادة قال: ذكر لنا أن هذه الآية لما نزلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن الله سبحانه قد حرم الخمر فمن كان عنده شيء فلا يطعمه ولا يبيعوها» فلبث المسلمون زماناً يجدون ريحها من طرق المدينة بما أهراقوا منها. وأخرج عن الربيع أنه قال لما نزلت آية البقرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية النساء فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية بالمائدة فحرمت الخمر عند ذلك، وقد تقدم في آية البقرة شيء من الكلام في هذا المقام فتذكره *

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ عطف على «اجتنبوه» أي أطيعوهما في جميع ما أمرا به ونهيا عنه ويدخل فيه أمرهما ونهيهما في الخمر والميسر دخولا أولياً ﴿وَاحْذَرُوا﴾ أي مخالفتهما في ذلك وهذا مؤكد للامر الاول، وجوز أن يكون المراد أطيعوا فيما أمرا واحذروا عما نهيا فلا تأكيد. وجوز أيضاً أن لا يقدر متعلق للحذر أي وكونوا حاذرين خاشين وأمروا بذلك لأنهم إذا حذروا دعاهم الحذر إلى اتقاء كل سيئة وعمل كل حسنة ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ﴾ أي اعرضتم ولم تعملوا بما أمرتم به ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٩٢﴾ أي ولم يأل جهداً في ذلك فقامت عليكم الحجة وانتهت الاعذار وانقطعت العلل ولم يبق بعد ذلك إلا العقاب *

وفي هذا كما قال الطبرسي وغيره من التهديد وشدة الوعيد ما لا يخفى، وقيل: إن المعنى فاعلموا أنكم لم تضروا بتوليتكم الرسول ﷺ لأنه ما كلف إلا البلاغ المبين بالآيات وقد فعل وإنما ضررتم أنفسكم حين أعرضتم عما كلفتموه وليس بشيء إذ لا يتوهم منهم ادعاء الضرر بتوليتهم حتى يرد عليهم. ومثل ذلك ما قيل: إن المعنى فان توليتم فلا تطمعوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يهلكم لأن ما على الرسول الا البلاغ المبين فلا يجوز له ترك البلاغ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ﴾ أي اثم وحرج

﴿ فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين ٩٣ ﴾
قيل: لما نزل تحريم الخمر والميسر قالت الصحابة رضي الله تعالى عنهم: كيف بمن شربها من اخواننا الذين ماتوا وهم قد شربوا الخمر وأكلوا الميسر؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية، وقيل: إنها نزلت في القوم الذين حرموا على نفوسهم اللحوم وسلكوا طريق الترهب كعثمان بن مظعون وغيره والأول هو المختار، وروي ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وأنس بن مالك. والبراء بن عازب. ومجاهد. وقتادة. والضحاك. وخلق آخرين *

وللمفسرين في معنى الآية كلام طويل الذيل فنقل الطبرسي والمهدة عليه عن تفسير أهل البيت أن ما عبارة عن المباحات، واختاره غير واحد من المتأخرين. وتعقب بأنه يلزم عليه تقييد إباحتها باتقاء ما عداها من المحرمات لقوله سبحانه: «إذا ما اتقوا» واللازم منتف بالضرورة فهي سواء كانت موصولة أو موصوفة على عمومها وإنما تخصصت بذلك القيد الطارئ عليها، والطعم كالطعام يستعمل في الأكل والشرب كما تقدمت إليه الإشارة *

والمعنى ليس عليهم جناح فيما تناولوه من المأكول والمشروب كائناما كان إذا اتقوا أن يكون في ذلك شيء من المحرم واستمروا على الإيمان والأعمال الصالحة وإلا لم يكن نفي الجناح في كل ماطعموه بل في بعضه، ولا محذور في هذا إذ اللازم منه تقييد إباحة الكل بأن لا يكون فيه محرم لا تقييد إباحة بعضه باتقاء بعض آخر منه كما هو اللازم مما عليه الجماعة. و(اتقوا) الثاني عطف على نظيره المتقدم داخل معه في حيز الشرط. والمراد اتقوا ما حرم عليهم بعد ذلك مع كونه مباحا فيما سبق، والمراد بالإيمان المعطوف عليه إما الإيمان بتحريمه وتقديم الاتقاء عليه اما للاعتناء به أولأنه الذي يدل على التحريم الحادث الذي هو المؤمن به، واما الاستمرار على الإيمان بما يجب الإيمان به ومتعلق الاتقاء ثالثا ما حرم عليهم أيضا بعد ذلك مما كان مباحا من قبل على أن المشروط بالاتقاء في كل مرة إباحة ما طعموه في ذلك الوقت لا إباحة ماطعموه قبله لانتساخ إباحة بعضه حينئذ وأريد بالاحسان فعل الأعمال الحسنة الجميلة المنتظمة بجميع ما ذكر من الأعمال القلبية والقالبية *

وليس تخصيص هذه المراتب بالذكر لتخصيص الحكم بها بل لبيان التعدد والتكرار بالغا ما بلغ، والمعنى أنهم إذا اتقوا المحرمات واستمروا على ما هم عليه من الإيمان والأعمال الصالحة وكانوا في طاعة الله تعالى ومراعاة أوامره ونواهيه بحيث كلما حرم عليهم شيء من المباحات اتقوه ثم وثم فلا جناح عليهم فيما طعموه في كل مرة من المآكل والمشارب إذ ليس فيها شيء محرم عند طعمه قاله مولانا شيخ الاسلام، ثم قال: وأنت خبير بأن ما عدا اتقاء المحرمات من الصفات الجميلة المذكورة لا دخل لها في انتفاء الجناح وإنما ذكرت في حيز إذا شهادة باتصاف الذين سئل عن حالهم بها ومدحا لهم بذلك وحمدا لأحوالهم، وقد أشير إلى ذلك حيث جعلت تلك الصفات تبعا للاتقاء في كل مرة تمييزا بينها وبين ماله دخل في الحكم فإن مساق النظم الكريم بطريق العبارة وإن كان لبيان حال المتصفين بما ذكر من النعوت فيما سيأتي من الزمان بقضية (إذا ما) لكنه قد أخرج مخرج الجواب عن حال الماضين لاثبات الحكم في حقهم ضمن التشريع الكلي على الوجه البرهاني بطريق دلالة النص بناء على كمال اشتهارهم بالاتصاف بها فكأنه قيل: ليس عليهم جناح فيما طعموه إذا كانوا في طاعته تعالى مع ما لهم من الصفات الحميدة بحيث كلما أمروا بشيء تلقوه بالامتثال، وإنما كانوا يتعاطون الخمر والميسر في حياتهم لعدم تحريمهما إذ ذاك ولو حرما في عصرهم لا تقوهما بالمرة انتهى *

ومما يدل على أن الآية للتشريع الكلى ما أخرجه مسلم . والترمذى والنسائى . وغيرهم عن ابن مسعود قال : لما نزلت (ليس على الذين آمنوا) الآية قال لى رسول الله ﷺ «قيل لى أنت منهم » وقيل : إن ما فى حيز الشرط من الاتقاء وغيره إنما ذكر على سبيل المدح والثناء للدلالة على أن القوم بتلك الصفة لأن المراد بما المباحات، ونفى الجناح فى تناول المباح الذى لم يحرم لايتقيد بشرط ، وقال على بن الحسين النقيب المرتضى: إن المفسرين تشاغلوا بإيضاح الوجه فى التكرار الذى تضمنته هذه الآية وظنوا أنه المشكل فيها وتركوا ما هو أشد اشكالا من ذلك وهو أنه تعالى نفى الجناح عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيما يطعمونه بشرط الاتقاء والايمان والعمل الصالح مع أن المباح لو وقع من الكافر لا أثم عليه ولا وزر . ولنا فى حل هذه الشبهة طريقان، أحدهما أن يضم إلى المشروط المصرح بذكره غيره حتى يظهر تأثير ما شرط فيكون تقدير الآية ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وغيره إذا ما اتقوا الخ لأن الشرط فى نفى الجناح لابد من أن يكون له تأثير حتى يكون متى انتفى ثبت الجناح، وقد علمنا أن باتقاء المحارم ينتفى الجناح فيما يطعم فهو الشرط الذى لا زيادة عليه ، ولما ولى ذكر الاتقاء الايمان والعمل الصالح ولا تأثير لهما فى نفى الجناح علمنا أنه أضمر ما تقدم ذكره ليصح الشرط ويطابق المشروط لأن من اتقى الحرام فيما يطعم لاجناح عليه فيما يطعم ولكنه قد يصح أن يثبت عليه الجناح فيما أخل به من واجب وضيعه من فرض فاذا شرطنا الايمان والعمل الصالح ارتفع عنه الجناح من كل وجه ، وليس بمنكر حذف ما ذكرناه لدلالة الكلام عليه فمن عادة العرب أن يحذفوا ما يجرى هذا المجرى ويكون قوة الدلالة عليه مغنية عن النطق به، ومنه قول الشاعر :

تراه كأن الله يجدع أنفه وعينيه إن مولاه بات له وفر

فانه لما كان الجدع لايليق بالعين وكانت معطوفة على الأنف الذى يليق الجدع به أضمر ما يليق بالعين من البخص وما يجرى مجراه . الطريق الثانى أن يجعل الايمان والعمل الصالح ليس شرطا حقيقيا وإن كان معطوفا على الشرط ، كأنه تعالى لما أراد أن يبين وجوب الايمان وما عطف عليه عطفه على ما هو واجب من اتقاء المحارم لاشتراكهما فى الوجوب وإن لم يشتركا فى كونهما شرطا فى نفى الجناح فيما يطعم، وهذا توسع فى البلاغة يحار فيه العقل استحسانا واستغرابا انتهى . ولا يخفى ما فى الطريق الثانى من البعد وأن الطريق الأول حزن فان مثل هذا الحذف مع ما زعمه من القرينة لايكاد يوجد فى الفصيح فى أمثال هذه المقامات، وليس ذلك كالبيت الذى ذكره فانه من باب « علفتها تبنا وماء باردا » وهو مما لا كلام لنا فيه وأين البيض من الباذنجان . وقيل فى الجواب أيضا عن ذلك : إن المؤمن يصح أن يطلق عليه بأنه لاجناح عليه والكافر مستحق للعقاب مغمور به يوم الحساب فلا يطلق عليه ذلك ، وأيضا إن الكافر قد سد على نفسه طريق معرفة التحليل والتحريم فلذلك يخص المؤمن بالذكر ولا يخفى ما فيه .

وقال عصام الملة: الاظهر أن المراد أنه لاجناح فيما طعموا مما سوى هذه المحرمات إذا ما اتقوا ولم يأكلوا فوق الشبع ولم يأكلوا من مال الغير، وذكر الايمان والعمل الصالح للايذان بأن الاتقاء لابد له منهما فان من لا ايمان له لايتقى وكذا من لاعمل صالح له فضمهما إلى الايمان لأنهما ملاك الاتقاء، وتكرير التقوى والثبات على الايمان للاشارة إلى أن ثبات نفى الجناح فيما يطعم على ثبات التقوى ، وترك ذكر العمل الصالح ثانيا للاشارة إلى أن

الايمان بعد التمرن على العمل لابدع أن يترك العمل. وذكر الاحسان بعد الاشارة إلى أن كثرة مزاولة التقوى والعمل الصالح ينتهي إلى الاحسان وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه إلى آخر ما في الخبر انتهى، وفيه البحث والسمين •

وكلامهم الذي أشار اليه المرتضى في إيضاح وجه التكرير كثير فقال أبو علي الجبائي: إن الشرط الأول يتعلق بالزمان الماضي. والثاني يتعلق بالدوام على ذلك والاستمرار على فعله والثالث يختص بمظالم العباد وبما يتعدى إلى الغير من الظلم والفساد. واستدل على اختصاص الثالث بذلك بقوله تعالى: (وأحسنوا) فان الاحسان إذا كان متعديا وجب أن تكون المعاصي التي أمروا باتقائها قبله أيضا متعدية وهو في غاية الضعف إذ لا تصريح في الآية بأن المراد بالاحسان الاحسان المتعدي ولا يمتنع أن يراد به فعل الحسن والمبالغة فيه وإن خص الفاعل ولم يتعد إلى غيره كما يقولون لمن بالغ في فعل الحسن أحسنت وأجملت، ثم لو سلم أن المراد به الاحسان المتعدي فلم لا يجوز أن يعطف فعل متعد على فعل لا يتعدى. ولو صرح سبحانه فقال: اتقوا القبائح كلها وأحسنوا إلى الناس لم يمتنع وذلك ظاهر، وقيل: إن الاتقاء الأول هو اتقاء المعاصي العقلية التي تخص المكلف ولا تتعداه. والايمان الاول الايمان بالله تعالى وبما أوجب الايمان به والايمان بقبح هذه المعاصي ووجوب تجنبها. والاتقاء الثاني هو اتقاء المعاصي السمعية والايمان الثاني هو الايمان بقبحها ووجوب تجنبها. والاتقاء الثالث يختص بمظالم العباد وهو كما ترى، وقيل: المراد بالاول اتقاء ما حرم عليهم أولا مع الثبات على الايمان والاعمال الصالحة إذ لا ينفع الاتقاء بدون ذلك. وبالثاني اتقاء ما حرم عليهم بعد ذلك من الخمر ونحوه والايمان التصديق بتحريم ذلك. وبالثالث الثبات على اتقاء جميع ذلك من السابق والحادث مع تحري الاعمال الجميلة. وهذا مراد من قال: إن التكرير باعتبار الاوقات الثلاثة، وقيل: إنه باعتبار المراتب الثلاث للتقوى المبدأ والوسط والمنتهى وقد مر تفصيلها، وقيل: باعتبار الحالات الثلاث بأن يتقي الله تعالى ويؤمن به في السر ويجتنب ما يضر نفسه من عمل واعتقاد ويتقي الله تعالى ويؤمن به علانية ويجتنب ما يضر الناس ويتقي الله تعالى ويؤمن به بينه وبين الله تعالى بحيث يرفع الوسائط وينتهي إلى أقصى المراتب. ولنافي هذه الحالة من الزلفى منه تعالى ذكر الاحسان فيها بناء على أنه كما فسره ﷺ في الخبر الصحيح «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه» •

وقيل: باعتبار ما يتقى فانه ينبغي أن يترك المحرمات توقيا من العقاب. والشبهات توقيا من الوقوع في الحرام. وبعض المباحات حفظا للنفس عن الخسة وتهذيبا لها عن دنس الطبيعة، وقيل: المراد بالاول اتقاء الكفر وبالثاني اتقاء الكبائر وبالثالث اتقاء الصغائر، وقيل: إن التكرير لمجرد التأكيد ويجوز فيه العطف بثم كما صرح به ابن مالك في قوله تعالى: (كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون) ولا يخفى أن أكثر هذه الاقوال غير مناسبة للمقام، وذكر العلامة الطيبي أن معنى الآية أنه ليس المطلوب من المؤمنين الزهادة عن المستلذات وتحريم الطيبات وإنما المطلوب منهم الترقي في مدارج التقوى والايمان إلى مراتب الاخلاص واليقين ومعارج القدس والكمال وذلك بأن يثبتوا على الاتقاء عن الشرك وعلى الايمان بما يجب الايمان به وعلى الاعمال الصالحة لتحصل الاستقامة التامة التي يتمكن بها إلى الترقي إلى مرتبة المشاهدة ومعارج أن تعبد الله تعالى كأنك تراه وهو المعنى بقوله تعالى: «وأحسنوا» الخ وبها يمنح الزلفى عند الله تعالى ومحبته سبحانه المشار اليها بقوله عز وجل: «والله يحب المحسنين». وفي هذا النظم نتيجة مما رواه الترمذي وابن ماجه من قوله ﷺ: «ليس الزهادة في

الدنيا بتحريم الحلال ولا اضاعة المال ولكن الزهد أن تكون بما بيد الله تعالى أوثق منك بما فى يدك انتهى » .

وهو ظاهر جدا على تقدير أن تكون الآية فى القوم الذين سلكوا طريق الترهب وهو قول مرجوح قدير ه

وجملة (والله يحب المحسنين) على سائر التقادير تذييل مقرر لمضمون ماقبله أبلغ تقرير ، وذكر بعضهم أنه كان الظاهر والله يحب هؤلاء فوضع المحسنين موضعه اشارة إلى أنهم متصفون بذلك .

﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ ﴾ جواب قسم محذوف أى والله ليعاملنكم معاملة من يختبركم ليتعرف حالكم ﴿ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ ﴾ أى صيد البر كما قال الكلبي مأكولا كان أو غير ما كول ماعدا المستثنيات كما سيأتى إن شاء الله تعالى فاللام للعهد ، والآية كما أخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل نزلت فى عمرة الحديبية حيث ابتلاهم الله تعالى بالصيد وهم محرمون فكانت الوحوش تغشاهم فى رحالهم وكانوا متمكنين من صيدها أخذا بأيديهم وطعنا برماحهم وذلك قوله تعالى : ﴿ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ ﴾ فهموا بأخذها فنزلت . وعن ابن عباس . ومجاهد وهو المروى عن أبى جعفر رضى الله تعالى عنه أن الذى تناله الايدى فراخ الطير وصغار الوحش والبيض والذى تناله الرماح الكبار من الصيد . واختار الجبائى أن المراد بما تناله الايدى والرماح صيد الحرم مطلقا لأنه كثيرا ما كان يأنس بالناس ولا ينفر منهم كما ينفر فى الحل ، وقيل : ما تناله الايدى ما يتأتى ذبحه وما تناله الرماح ما لا يتأتى ذبحه ، وقيل : المراد بذلك ما قرب وما بعد ، وذكر ابن عطية ان الظاهر أنه سبحانه خص الايدى بالذكر لانها أعظم تصرفا فى الاصطياد وفيها يدخل الجوارح والحبالات وما عمل بالايدى من فخاخ وأشباك . وخص الرماح بالذكر لانها أعظم ما يجرح به الصيد ويدخل فيها السهم ونحوه . وتنكير «شيء» كما قال غير واحد للتحقير المؤذن بأن ذلك من الفتن الهائلة التى تزل فيها أقدام الراسخين كالابتلاء بقتل الانفس واتلاف الاموال وإنما هو من قبيل ما ابتلى به أهل أيلة من صيد البحر . وفائدته التنبيه على أن من لم يثبت فى مثل هذا كيف يثبت عند شدائد المحن . فمن بيانية أى بشيء حقير هو الصيد .

واعترضه ابن المنير بأنه قد وردت هذه الصيغة بعينها فى الفتن العظيمة كما فى قوله تعالى : (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين) فالظاهر والله تعالى أعلم أن من للتبعيض ، والمراد بما يشعر به اللفظ من التقليل والتبعيض التنبيه على أن جميع ما يقع الابتلاء به من هذه البلايا بعض من كل بالنسبة إلى مقدور الله تعالى وانه تعالى قادر على أن يجعل ما يبتليهم به من ذلك أعظم مما يقع وأهول وأنه مهما اندفع عنهم ما هو أعظم فى المقدور فانما يدفعه عنهم إلى ما هو أخف وأسهل لطفا بهم ورحمة ليكون هذا التنبيه باعثا لهم على الصبر وحاملا على الاحتمال . والذى يرشد إلى هذا سبق الاخبار بذلك قبل حلوله لتوطين النفوس عليه فان المفاجاة بالشدائد شديدة الالم والانذار بها قبل وقوعها مما يسهل موقعها . وإذا فكر العاقل فيما يبتلى به من أنواع البلايا وجد المندفع منها عنه أكثر مما وقع فيه بأضعاف لا تقف عنده غاية فسبحان اللطيف بعباده انتهى .

وتعقبه مولانا شهاب الدين بأن ما ذكر بعينه أشار اليه الشيخ فى دلائل الاعجاز لأن شيئا إنما يذكر لقصد التعميم نحو قوله سبحانه : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) أو الابهام وعدم التعيين أو التحقير لادعاء أنه لحقارته لا يعرف . وهنا لو قيل : ليبلونكم بصيد تم المعنى فاقحامها لا بد له من نكتة وهى ما ذكر ، وأما ما

أورده من الآية الأخرى فشاهد له لا عليه لأن المقصود فيه أيضا التحقير بالنسبة إلى ما دفعه الله تعالى عنهم كما صرح به المعترض نفسه مع أنه لا يتم الاعتراض به إلا اذا كان «ونقص» معطوفا على مجرور «من» ولو عطف على «شيء» لكان مثل هذه الآية بلا فرق انتهى •

وقال عصام الملة: يمكن أن يقال: التعبير بالشيء للابهام المكني به عن العظمة والتنوين للتعظيم أي بشيء عظيم في مقام المؤاخذة بحيث إذا أخذ الله تعالى المبتلى به في الأمم السابقة بالمسخ والجعل قردة وخنازير ثم استظهر أن التعبير بذلك لافادة البعضية، وما قدمناه يعلم ما فيه . وقرأ ابراهيم «يناله أيديكم» بالياء ﴿ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ ﴾ أي ليتعلق علمه سبحانه بمن يخافه بالفعل فلا يتعرض للصيد فان علمه تعالى بأنه سيخافه وان كان متعلقا به لكن تعلقه بانه خائف بالفعل وهو الذي يدور عليه أمر الجزاء إنما يكون عند تحقق الخوف بالفعل ، وإلى هذا يشير كلام الراغب . والغيب مصدر في موضع اسم الفاعل أي يخافه في الموضع الغائب عن الخلق فالجار متعلق بما قبله •

وجوز أبو البقاء أن يكون في موضع الحال من من أو من ضمير الفاعل في «يخافه» أي يخافه غائبا عن الخلق •

وقال غير واحد: العلم مجاز عن وقوع المعلوم وظهوره . وحصل المعنى ليتميز الخائف من عقابه الأخروي وهو غائب مترقب لقوة إيمانه فلا يتعرض للصيد من لا يخافه كذلك لضعف إيمانه فيقدم عليه، وقيل : إن هناك مضافا محذوفا، والتقدير ليعلم أولياء الله تعالى ومن على كل تقدير موصولة، واحتمال كونها استفهامية أي ليعلم جواب من يخافه أي هذا الاستفهام بعيد . وقرىء ليعلم من الاعلام على حذف المفعول الاول أي ليعلم الله عباده الخ، واظهار الاسم الجليل في موقع الاضمار لتربية المهابة وادخال الروعة ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى ﴾ أي تجاوز حد الله تعالى وتعرض للصيد ﴿ بَعْدَ ذَلِكَ ﴾ الاعلام وبيان أن ما وقع ابتلاء من جهته سبحانه لما ذكر من الحكمة . وقيل : بعد التحريم والنهي، ورد بان النهي والتحريم ليس أمرا حادثا ترتب عليه الشرطية بالفاء، وقيل: بعد الابتلاء ورد بان الابتلاء نفسه لا يصلح مدار التشديد والعذاب بل ربما يتوهم كونه عذرا مسوغا لتحقيقه

وفسر بعضهم الابتلاء بقدرة المحرم على الصيد فيما يستقبل ، وقال : ليس المراد به غشيان الصيود إياهم فانه قد مضى ، وأنت تعلم أن إرادة ذلك المعنى ليست في حيز القبول والمعول عليه ما أشرنا اليه أي فمن تعرض للصيد بعد ما بينا أن ما وقع من كثرة الصيد وعدم توحشه منهم ابتلاء مؤد إلى تعلق العلم بالخائف بالفعل أو تميز المطيع من العاصي ﴿ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٩٤ ﴾ لأن التعرض والاعتداء حينئذ مكابرة محضة وعدم مبالاة بتدبير الله تعالى وخروج عن طاعته وانخلاع عن خوفه وخشيته بالكلية ، ومن لا يملك زمام نفسه ولا يراعي حكم الله تعالى في أمثال هذه البلايا الهينة لا يكاد يراعيه في عظائم المداحض . والمتبادر على ما قيل : أن هذا العذاب الأليم في الآخرة ، وقيل : هو في الدنيا •

فقد أخرج ابن أبي حاتم من طريق قيس بن سعد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : هو أن يوسع ظهره وبطنه جلدا ويسلب ثيابه وكان الأمر كذلك في الجاهلية أيضا ، وقيل : المراد بذلك عذاب الدارين وإليه ذهب شيخ الاسلام . ومناسبة الآية لما قبلها على ما ذكره الأجهوري أنه سبحانه لما أمرهم أن لا يحرموا الطيبات . وأخرج من ذلك الخمر والميسر وجعلهما حرامين ، وإنما أخرج بعد من الطيبات ما يحرم في حال

دون حال وهو الصيد ، ثم انه عز اسمه شرع فى بيان مايتدارك به الاعتداء من الأحكام إثر بيان مايلحقه من العذاب فقال عز من قائل :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ﴾ والتصريح بالنهى مع كونه معلوما لاسيما من قوله تعالى: (غير محلى الصيد وأنتم حرم) لتأكيد الحرمة وترتيب ما يعقبه عليه، واللام فى (الصيد) للعهد حسبما سلف، وإطلاقه على غير المأكول شائع ، وإلى التعميم ذهبت الامامية ، وأنشدوا لعلى كرم الله تعالى وجهه :

صيد الملوك ثعالب وأرانب وإذا ركبت فصيدى الأبطال

وخصه الشافعية بالمأكول قالوا : لأنه الغالب فيه عرفا ، وأيد ذلك بمارواه الشيخان وخمس يقتلن فى الحل والحرم الحدأة . والغراب . والعقرب . والفأرة . والكلب العقور . وفى رواية لمسلم والحية بدل العقرب، وسيأتى إن شاء الله تعالى تتمة البحث . والحرم جمع حرام كردح جمع رداح والحرام والمحرم بمعنى والمراد به من أحرم بحج أو عمرة وإن كان فى الحل وفى حكمه من كان فى الحرم وإن كان حلالا ، وقيل : المراد به من كان فى الحرم وإن لم يكن محرما بنسك وفى حكمه المحرم وإن كان فى الحل ، وقال أبو على الجبائى: الآية تدل على تحريم قتل الصيد على المحرم بنسك أينما كان وعلى من فى الحرم كيفما كان معا ، وقال على بن عيسى: لاتدل إلا على تحريم ذلك على الأول خاصة ، ولعل الحق مع على لامع أبيه ، وذكر القتل دون الذبح ونحوه للايذان بأن الصيد وإن ذبح فى حكم الميتة ، وإلى ذلك ذهب الامام الأعظم . وأحمد . ومالك رضى الله تعالى عنهم ، وهو القول الجديد للشافعى رضى الله تعالى عنه ، وفى القديم لايكون فى حكم الميتة ويحل أكله للغير ويحرم على المحرم ﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ ﴾ كائنا ﴿ مِنْكُمْ ﴾ حال كونه ﴿ مُتَعَمِّدًا ﴾ أى ذاكرا لاحرامه عالما بحرمة قتل مايقتله ومثله من قتله خطأ للسنة .

فقد أخرج ابن جرير عن الزهرى قال: نزل القرآن بالعمد وجرت السنة فى الخطأ . وأخرج الشافعى . وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يغرمون فى الخطأ ، وقال بعضهم : التقييد به بالعمد لأنه الاصل والخطأ ملحق به قياسا . واعترض بأن القياس فى الكفارات مختلف فيه ، والحنفية لاتراه ، وقيل : التقييد به لأنه المورد ، فقد روى أنه عن لهم حمار وحشى فحمل عليه أبو اليسر فطعنه برمحه فقتله فقيل له: قتلته وأنت محرم فأتى رسول الله ﷺ فسأله عن ذلك فأنزل الله تعالى الآية . واعترض بأن الخبر على تقدير ثبوته إنما يدل على أن القتل من أبى اليسر كان عن قصد وهو غير العمد بالمعنى السابق إذ قد أخذ فيه العلم بالتحريم ، وفعل أبى اليسر خال عن ذلك بشهادة الخبر إذ يدل أيضا على أن حرمة قتل المحرم الصيد علمت بعد نزول الآية . وأجيب بأنا لانسلم أن أبا اليسر لم يكن عالما بالحرمة إذذاك ه

فقد روى عن جابر بن عبدالله . وابن عباس رضى الله تعالى عنهم أن الصيد كان حراما فى الجاهلية حيث كانوا يضربون من قتل صيدا ضربا شديدا، والمعلوم من الآية كون ذلك من شرعنا ، وقيل : إن العلم بالحرمة جاء من قوله تعالى: (غير محلى الصيد) ولعله أولى ه وعن داود أنه لاشىء فى الخطأ أخذاً بظاهر الآية . وروى ابن المنذر ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وابن جبير . وطاوس . وأخرج أبو الشيخ عن ابن سيرين قال : من قتله ناسيا لاحرامه فعليه الجزاء ومن قتله متعمدا لقتله غير ناس لاحرامه فذاك إلى الله تعالى إن شاء

عذبه وإن شاء غفر له . وأخرج ابن جرير عن الحسن ، ومجاهد نحو ذلك ، و(من) يجوز أن تكون شرطية وهو الظاهر، ويجوز أن تكون موصولة، والفاء في قوله تعالى: ﴿ فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ ﴾ جزائية على الأول وزائدة لشبه المبتدأ بالشرط على الثاني. و(جزاء) بالرفع والتنوين مبتدأ و(مثل) مرفوع على أنه صفته والخبر محذوف أي فعليه ، ويجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي فواجبه أو فالواجب عليه جزاء مماثل لما قتله ه

وجوز أبو البقاء أن يكون (مثل) بدلا ، والزجاج أن يكون (جزاء) مبتدأ و(مثل) خبره ، إذ التقدير جزاء ذلك الفعل أو المقتول مماثل لما قتله وبهذا ، قرأ الكوفيون ويعقوب ، وقرأ باقي السبعة برفع (جزاء) مضافا إلى (مثل) ه

واستشكل ذلك الواحدي بل قال: ينبغي أن لا يجوز لأن الجزاء الواجب للمقتول لا لمثله . ولا يخفى أن هذا طعن في المنقول المتواتر عن النبي ﷺ وذلك غاية في الشناعة ، وما ذكره مجاب عنه ، أما أولا فبأن (جزاء) كما قيل مصدر مضاف لمفعوله الثاني أي فعليه أن يجزي مثل ما قتل ، ومفعوله الأول محذوف والتقدير فعليه أن يجزي المقتول من الصيد مثله ثم حذف المفعول الأول لدلالة الكلام عليه وأضيف المصدر إلى الثاني ، وقد يقال لا حاجة إلى ارتكاب هذه المؤنة بأن يجعل مصدرا مضافا إلى مفعوله من غير تقدير مفعول آخر على أن معنى أن يجزي مثل أن يعطي المثل جزاء ، وأما ثانيا فبأن تجعل الإضافة بيانية أي جزاء هو مثل ما قتل ، وأما ثالثا فبأن يكون (مثل) مقحما كما في قولهم: مثلك لا يفعل كذا

واعترض هذا بأنه يفوت عليه اشتراط المماثلة بين الجزاء والمقتول و كون جزائه المحكوم به ما يقاربه ويعادله وهو يقتضي المماثلة مما لا يكاد يسلم انفهامه من هذه الجملة كما لا يخفى ه

وقرأ محمد بن مقاتل بتنوين (جزاء) ونصبه ونصب (مثل) أي فليجز جزاء أو فعليه أن يجزي جزاء مثل ما قتل ، وقرأ السلمي برفع (جزاء) منونا ونصب (مثل) أما رفع جزاء فظاهر وأما نصب مثل فبجزاء أو بفعل محذوف دل (جزاء) عليه أي يخرج أو يؤدي مثل . وقرأ عبد الله (فجزاؤه) برفع جزاء مضافا إلى الضمير ورفع مثل على الابتداء والخبرية . والمراد عند الإمام الأعظم وأبي يوسف المثل باعتبار القيمة يقوم الصيد من حيث أنه صيد لا من حيث ما زاد عليه بالصنع في المكان الذي أصابه المحرم فيه أو في أقرب الأماكن إليه مما يباع فيه ويشرى وكذا يعتبر الزمان الذي أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الأمكنة والأزمنة فإن بلغت قيمته قيمة هدي يخير الجاني بين أن يشتري بها ما قيمته قيمة الصيد فيهديه إلى الحرم وبين أن يشتري بها طعاما فيعطي كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعا من غيره ، ولا يجوز أن يطعم مسكينا أقل من نصف صاع ولا يمنع أن يعطيه أكثر ولو كان كل الطعام غير أنه إن فعل أجزأ عن إطعام مسكين نصف صاع وعليه أن يكمل بحسابه ويقع الباقي تطوعا وبين أن يصوم عن طعام كل مسكين يوما فإن فضل ما لا يبلغ طعام مسكين تصدق به أو صام عنه يوما كاملا لأن الصوم أقل من يوم لم يعهد في الشرع وإن لم تبلغ قيمته قيمة هدي فإن بلغت ما يشتري به طعام مسكين يخير بين الإطعام والصوم وإن لم تبلغ إلا ما يشتري به مدا من الحنطة مثلا يخير بين أن يطعم ذلك المقدار وبين أن يصوم يوما كاملا لما قلنا فيكون قوله تعالى:

﴿ مِنَ النَّعَمِ ﴾ تفسيرا للهدي المشتري بالقيمة على أحد وجوه التخيير فإن من فعل ذلك يصدق عليه أنه جزى بمثل ما قتل من النعم . ونظر فيه صاحب التقريب لأن قراءة رفع (جزاء ومثل) تقتضي أن يكون الجزاء مماثلا من النعم للصيد فإن كان الجزاء القيمة فليس مماثلا له منها بل الجزاء قيمة يشتري بها مماثل . وأجاب في

الكشف بأن ما يشتري بالجزاء جزاء أيضا فإن طعام المساكين جزاء بالاجماع وهو مشتري بالقيمة ، والحاصل أنه يصدق عليه أنه جزاء وأنه اشتري بالجزاء ، ولا تنافي بينهما، وادعى صاحب الهداية أن (من النعم) بيان لما قتل وأن معنى الآية فجزاء هو قيمة ما قتل من النعم بحمل المثل بمعنى القيمة وحمل النعم على النعم الوحشي لأن الجزاء إنما يجب بقتله لا بقتل الحيوان الأهلي، وقد ثبت كما قال أبو عبيدة ، والاصمعي أن النعم كما تطلق على الأهلي في اللغة تطلق على الوحشي، وكأن كلام أبي البقاء حيث قال : يجوز أن يكون (من النعم) حالا من الضمير في (قتل) لأن المقتول يكون من النعم مبنيا على هذا، وهو مع بعد ارادته من النظم الكريم خلاف المتبادر في نفسه ، فإن المشهور أن النعم في اللغة الابل والبقر والغنم دون ما ذكر، وقد نص على ذلك الزجاج وذكر أنه اذا أفردت الابل قيل لها نعم أيضا وإن أفردت البقر والغنم لا تسمى نعما *

وقال محمد ونسب إلى الشافعي، ومالك ، والامامية أيضا: المراد بالمثل والنظير في المنظر فيما له نظير في ذلك لا في القيمة ففي الظبي شاة . وفي الضبع شاة . وفي الارنب عناق . وفي اليربوع جفرة . وفي النعامة بدنة ، وفي حمار الوحش بقرة لأن الله تعالى اوجب مثل المقتول مقيدا بالنعم فمن اعتبر القيمة فقد خالف النص لأنها ليست بنعم ولأن الصحابة كعلي كرم الله تعالى وجهه . وعمر وعبد الله بن مسعود ، وغيرهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين أوجبوا في النعامة بدنة ، وفي حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك، وجاء عن النبي ﷺ كما رواه أبو داود والضبع صيد وفيه شاة، ومالیس له نظير من حيث الخلقة مثل العصفور والحمام تجب فيه القيمة عند محمد كما هو عند الامام الاعظم وصاحبه، وعن الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه يعتبر المماثلة من حيث الصفات فأوجب في الحمام شاة لمشابهة بينهما من حيث أن كل واحد منهما يعب ويهدر . وروى ذلك عن ابن عباس ، وابن عمر، ومقاتل رضي الله تعالى عنهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال: أول من فدى طير الحرم بشاة عثمان رضي الله تعالى عنه، ولأبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله تعالى عنهما أن الله تعالى أطلق المثل والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى وهو المشارك في النوع وهو غير مراد هنا بالاجماع فبقي أن يراد المثل معنى وهو القيمة وهذا لأن المعهود في الشرع في إطلاق لفظ المثل أن يراد المشارك في النوع أو القيمة فقد قال تعالى في ضمان العدوان :(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والمراد الاعم منها أعني المماثل في النوع إذا كان المتلف مثليا والقيمة إذا كان قيميا بناء على أنه مشترك معنوي، والحيوانات من القيميات شرعا اهدارا للمماثلة الكائنة في تمام الصورة فيها تغليبا للاختلاف الباطني في أبناء نوع واحد فما ظنك إذا انتفى المشاركة في النوع أيضا فلم يبق الا مشاكلة في بعض الصورة كطول العنق والرجلين في النعامة مع البدنة ونحو ذلك في غيره فاذا حكم الشرع بانتفاء اعتبار المماثلة مع المشاكلة في تمام الصورة ولم يضمن المتلف بما شاركه في تمام نوعه بل بالمثل المعنوي فمعند عدمها وكون المشاكلة في بعض الهيئة انتفاء الاعتبار أظهر إلا أن لا يمكن وذلك بأن يكون للفظ محمل يمكن سواه فالواجب إذا عهد المراد بلفظ في الشرع وتردد فيه في موضع يصح حمله على ذلك المعهود وغيره أن يحمل على المعهود وما نحن فيه كذلك فوجب المصير اليه وأن يحمل ما جاء عن النبي ﷺ وعن صحابته الكرام رضي الله تعالى عنهم من الحكم بالنظير على أنه كان باعتبار التقدير بالقيمة إلا أن الناس إذ ذاك لما كانوا أرباب مواش كان الاداء عليهم منها أيسر لا على معنى أنه لا يجزئ غير ذلك، وحديث التقييد

بالنعم قد علمت الجواب عنه ، وذكر مولانا شيخ الاسلام أن الموجب الاصلي للجناية والجزاء المماثل للمقتول إنما هو قيمته لكن لا باعتبار أن الجاني يعمد اليها فيصرفها إلى المصارف ابتداء بل باعتبار أن يجعلها معيارا فيقدر بها احدى الخصال الثلاث فيقيمها مقامها فقوله تعالى: (مثل ماقتل) وصف لازم للجزاء غير مفارق عنه بحال . وأما قوله سبحانه (من النعم) فوصف له معتبر في ثاني الحال بناء على وصفه الأول الذي هو المعيار له ولما بعده من الطعام والصيام فحقهما أن يعطفا على الوصف المفارق لا على الوصف اللازم فضلا عن العطف على الموصوف كما سيأتي إن شاء الله تعالى. ومما يرشد إلى أن المراد بالمثل هو القيمة قوله عز وجل: ﴿ يَحْكُمُ بِهِ ﴾ أي بمثل ما قتل ﴿ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ أي حكمان عدلان من المسلمين لأن التقويم هو الذي يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المماثلة في الصورة التي يستوي في معرفتها كل أحد من الناس. وهذا ظاهر الورود على ظاهر قول محمد .

وقد يقال : إن هذه الجملة مرشدة إلى ماقلنا أيضا على رأي من يجعل مدار المماثلة بين الصيد والنعم المشاكلة والمضاهاة في بعض الأوصاف والهيآت مع تحقق التباين بينهما في بقية الأحوال فان ذلك مما لا يهتدي اليه من أساطين أئمة الاجتهاد وصناديد أهل الهداية والرشاد إلا المؤيدون بالقوة القدسية. ألا يرى أن الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه ومن أسلافنا ذكره أوجبوا في قتل الحمامة شاة بنـاء على ماأثبت بينهما من المماثلة في العب والهدير مع أن النسبة بينهما من سائر الحيثيات كما بين الضب والنون بل السمك والسماك فكيف يفوض معرفة هذه الدقائق العويصة إلى رأي عدلين من آحاد الناس على أن الحكم بهذا المعنى إنما يتعلق بالأنواع لا بالأشخاص فبعد ماعين بمقابلة كل نوع من أنواع الصيد نوع من أنواع النعم يتم الحكم ولا يبقى عند وقوع خصوصيات الحوادث حاجة إلى حكم أصلا .

وقرأ محمد بن جعفر (ذو عدل) وخرجها ابن جني على ارادة الامام ، وقيل : إن (ذو) تستعمل استعمال من للتقليل والتكثير ، وليس المراد بها هنا الوحدة بل التعدد ويراد منه اثنان لأنه أقل مراتبه ، وفي الهداية قالوا: والعدل الواحد يكفي والمثنى أولى لأنه أحوط وأبعد من الغلط ، وعلى هـذا لا حاجة إلى حمل (ذو) على المتعدد ولا على الامام بل المراد منها الواحد اماما كان أو غيره ، ومن اشترط الاثنين حمل العدد في الآية على القراءة المتواترة على الأولوية ، والجملة صفة لجزاء أو حال من الضمير المستتر في خبره المقدر ، وقيـــل : حال منه لتخصيصه بالصفة ، وجوز ابن الهمام على قراءة رفع جزاء وإضافته أن تكون صفة لمثل كما أن تكون صفة لجزاء لأن مثلا لا تتعرف بالاضافة فجاز وصفها ووصف ماأضيف اليها بالجملة .

وقوله تعالى: ﴿ هَدْيًا ﴾ حال مقدرة من الضمير في (به) كما قال الفارسي أو من (جزاء) بناء على أنه خبر أو منه على تقدير كونه مبتدأ في رأي أو بدل من (مثل) فيمن نصبه أو من محله فيمن جره أو نصب على المصدر أي يهديه هديا والجملة صفة أخرى لجزاء ﴿ بَالِغَ الْكَعْبَةِ ﴾ صفة لهديا لأن اضافته لفظية ﴿ أَوْ كَفَّارَةٌ ﴾ عطف على محل من النعم على أنه خبر مبتدأ محذوف والجملة صفة لجزاء على مااختاره شيخ الاسلام. وقوله تعالى: ﴿ طَعَامُ مَسَاكِينَ ﴾ عطف بيان لكفارة عند من يراه كالفارسي في النكرات أو بدل منه أو خبر مبتدأ محذوف أي هي طعام مساكين .

وقوله سبحانه: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ عطف على (طعام) وذلك إشارة إليه و(صياما) تمييز . وخلاصة الآية كأنه قيل فعليه جزاء أو فالواجب جزاء عائل للمقتول هو من النعم أو طعام مساكين أو صيام بعددهم فحينئذ تكون المماثلة وصفا لازما للجزاء يقدر به الهدى والطعام والصيام. أما الأولان فبلا واسطة ، وأما الثالث فبواسطة الثاني فيختار الجاني كلا منها بدلا عن الآخرين ، وكون الاختيار للجاني هو ماذهب اليه أبو حنيفة ، وأبو يوسف رضي الله تعالى عنهما فعندهما إذا ظهر قيمة الصيد بحكم الحكمين وهي تبلغ هديا فله الخيار في أن يجعله هديا أو طعاما أو صوما لأن التخيير شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه ليرتفق بما يختار كما في كفارة اليمين . وقال محمد ـ وحكاه أصحابنا عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أيضا ـ: إن الخيار إلى الحكمين في تعيين أحد الأشياء فان حكما بالهدى يجب النظير على مامر وإن حكما بالطعام أو الصيام فعلى ماقاله الامام وصاحبه من اعتبار القيمة من حيث المعنى ❊

واستدل كما قيل على ذلك بالآية ، ووجهه أنه ذكر الهدى منصوبا على أنه تفسير للضمير المبهم العائد على (مثل) في قوله تعالى: (يحكم به ذوا عدل) سواء كان حالا منه كما قدمنا أو تمييزا على ما قيل فثبت أن المثل إنما يصير هديا باختيارهما وحكمهما أو هو مفعول لحكم الحاكم على أن يكون بدلا عن الضمير محمولا على محله كما في قوله تعالى: (قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما) وفي ذلك تنصيص على أن التعيين إلى الحكمين. ثم لما ثبت ذلك في الهدى ثبت في الطعام والصيام لعدم القائل بالفصل لانه سبحانه عطفهما عليه بكلمة أو وهي عند غير الشعبي والسدى وابن عباس رضي الله تعالى عنهم في رواية للتخيير فيكون الخيار اليهما . وأجاب عن ذلك غير واحد من أصحابنا بأن الاستدلال إنما يصح لو كان كفارة معطوفة على هديا وليس كذلك لاختلاف اعرابها وإنما هي معطوفة على قوله تعالى: (فجزاء) بدليل أنه مرفوع وكذا قوله: (أو عدل) الخ فلم يكن في الآية دلالة على اختيار للحكمين في الطعام والصيام وإذا لم يثبت الخيار فيهما للحكمين لم يثبت في الهدى لعدم القائل بالفصل وإنما يرجع اليهما في تقديم المتلف لاغير ، ثم الاختيار بعد ذلك إلى من عليه رفقا به على أن في توجيه الاستدلال على ماقاله أكمل الدين في العناية إشكالا لأن ذكر الطعام والصيام بكلمة أو لايفيد المطلوب إلا إذا كان كفارة منصوبا على ماهو قراءة عيسى بن عمر النحوي وهي شاذة ، والشافعي لايرى الاستدلال بالقراءة الشاذة لامن حيث أنها كتاب ولا من حيث أنها خبر كما عرف في الأصول ❊

واعترض مولانا شيخ الاسلام على عطف (كفارة) على جزاء وقد ذهب اليه أجلة المفسرين والفقهاء بانه لايبقى حينئذ في النظم الكريم مايقـــدر به الطعام والصيام ، والالتجاء إلى القياس على الهدى تعسف لايخفى وقد علمت ما اختاره ، والآية عليه أيضا لاتصلح دليلا على مدعى الخصم كما هو ظاهر على أن الظاهر منها كما قاله ابن الهمام أن الاختيار لمن عليه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر أو متعلق المبتدأ اليه بناء على أن التقدير فعليه أو فالواجب عليه ، ثم إذا وقع الاختيار على الهدى يهدى مايجزيه في الأضحية وهو الجذع الكبير من الضأن أو الثني من غـــيره عند أبي حنيفة لأن مطلق اسم الهدى ينصرف اليه كما في هدى المتعة والقران . واعترض عليه بأن اسم الهدى قد ينصرف إلى غيره كما إذا قال : إذا فعلت كذا فثوبي هذا هدى فليكن في محل النزاع كذلك . وأجيب بأن الكلام في مطلق الهدى وماذكر ليس كذلك لأن الاشارة

إلى الثوب قيمته ، وعند محمد يجزىء صغار النعم لأن الصحابة كما تقدم أوجبوا عناقا وجفرة فدل على جواز ذلك فى باب الهدى ، وعن أبى يوسف روايتان رواية كقول الامام ، وأخرى كقول محمد وهى التى فى المبسوط . والأسرار . وغيرهما ، وعند أبى حنيفة يجوز الصغار على وجه الاطعام فيجوز أن يكون حكم الصحابة رضى الله تعالى عنهم كان على هذا الاعتبار فمجرد فعلهم حينئذ لا ينافى ما ذهب اليه الامام فلا ينتهض حجة عليه ،

وإذا اختار الهدى وبلغ ما يضحى به فلا يذبح إلا بالحرم وهو المراد بقوله تعالى :(هديا بالغ الكعبة) إلا أن ذكر الكعبة للتعظيم . ولو ذبحه فى الحل لا يجزيه عن الهدى بل عن الاطعام فيشترط أن يعطى كل مسكين قيمة نصف صاع حنطة أو صاع من غيرها ، ويجوز أن يتصدق بالشاة الواقعة هديا على مسكين واحد كما فى هدى المتعة . ولا يتصدق بشئ من الجزاء على من لا تقبل شهادته له ، ويجوز على أهل الذمة والمسلم أحب . ولو أكل من الجزاء غرم قيمة ما أكل، ولا يشترط فى الاطعام أن يكون فى الحرم •

ونقلوا عن الشافعى أنه يشترط ذلك اعتباراً له بالهدى والجامع التوسعة على سكان الحرم، ونحن نقول: الهدى قربة غير معقولة فيختص بمكان أو زمان أما الصدقة فقربة معقولة فى كل زمان ومكان كالصوم فانه يجوز فى غير الحرم بالاجماع فان ذبح فى الكوفة مثلا أجزأه عن الطعام إذا تصدق باللحم ، وفيه وفاء بقيمة الطعام لأن الاراقة لا تنوب عنه. ولو سرق هذا المذبوح أو ضاع قبل التصدق به بقى الواجب عليه كما كان وهذا بخلاف ما لو كان الذبح فى الحرم حيث يخرج عن العهدة. وإن سرق المذبوح أو ضاع قبل التصدق به وإذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالقيمة ثم يشترى بالقيمة طعام ويتصدق به على ما أشرنا اليه أولا . وفى الهداية يقوم المتلف بالطعام عندنا لأنه المضمون فتعتبر قيمته ،

ونقل حميد الدين الضرير عن محمد أنه يقوم النظير لأنه الواجب عينا إذا كان للمقتول نظير ، وأنت تعلم أنه لو سلم أن النظير هو الواجب عينا عند اختيار الهدى لم يلزم منه وجوب تقديمه عند اختيار خصلة أخرى فكيف وهو ممنوع ، وإن اختار الصيام فعلى ما فى الهداية يقوم المقتول طعاما ثم يصوم عن طعام كل مسكين يوما على ما مر لأن تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن إذ لا قيمة للصيام فقدرناه بالطعام ، والتقدير على هذا الوجه معهود فى الشرع كما فى الفدية . وتمام البحث فى الفروع . والكفارة والطعام فى الآية على ما يشعر به كلام بعض المفسرين بالمعنى المصدرى ولو أبقيا على الظاهر اصح هذا ، وما ذكرنا من عطف « كفارة » إنما هو على قراءة جزاء بالرفع . وعلى سائر القراءات يكون خبر مبتدأ محذوف والجملة معطوفة على جملة (من النعم)،

وذكر الشهاب أنه يجوز فى « كفارة» على قراءة جزاء بالنصب أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى الواجب عليه كفارة وأن يقدر هناك فعل أى أن يجزئ جزاء فيكون « أو كفارة» عطفا على أن يجزىء ، وهو مبتدأ مقدم عليه خبره . وقرىء (أو كفارة طعام مساكين) على الاضافة لتبيين نوع الكفارة بناء على أنها بمعنى المكفر به وهى عامة تشمل الطعام وغيره ، وكذا الطعام يكون كفارة وغيرها فبين المتضايفين عموم وخصوص من وجه كخاتم حديد . وقال أبو حيان : إن الطعام ليس جنسا للكفارة إلا بتجوز بعيد جداً فالاضافة إنما هى إضافة الملابسة وليس بشئ •

وقرأ الأعرج (أو كفارة طعام مسكين) على أن التبيين يحصل بالواحد الدال على الجنس . وقرىء (أو

عدل) بكسر العين ، والفرق بينهما إن عدل الشيء كما قال الفراء ماعادله من غير جنسه كالصوم والاطعام وعدله ماعدل به في المقدار كأن المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول ، وقال البصريون : العدل والعدل كلاهما بمعنى المثل سواء كان من الجنس أو من غيره . وقال الراغب : العدل والعدل متقاربان لكنه بالفتح فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام وبالكسر فيما يدرك بالحواس كالمديل فالعدل بالفتح هو التقسيط على سواء ، وعلى هذا روى بالعدل قامت السموات تنبيها على أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائدا على الآخر أو ناقصا عنه على خلاف مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظما .

﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ متعلق بالاستقرار الذي تعلق به المقدر ، وقيل : بجزاء ، وقيل : بصيام أو بطعام ، وقيل : بفعل مقدر وهو جوزى أو شرعنا ذلك ونحوه ، والوبال في الأصل الثقل ومنه الوابل للمطر الكثير والوبيل للطعام الثقيل الذي لا يسرع هضمه والمرعى الوخيم والخشبة القصار وضمير «أمره» إما لله تعالى أو لمن قتل الصيد أي ليذوق ثقل فعله وسوء عاقبة هتك حرمة ماهو فيه أو الثقل الشديد على مخالفة أمر الله تعالى القوى ، وعلى هذا لا بد من تقدير مضاف كما أشرنا اليه لأن أمر الله تعالى لا وبال فيه وإنما الوبال في مخالفته .

﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾ لكم من الصيد وأنتم محرمون فلم يجعل فيه اثما ولم يوجب فيه جزاء أو لم يؤاخذكم على ما كان منكم في الجاهلية من ذلك مع أنه ذنب عظيم أيضا حيث كنتم على شريعة اسمعيل عليه السلام والصيد محرم فيها ، وقدمر رواية التحريم جاهلية والمؤاخذة على قتل الصيد بالضرب الوجيع ﴿وَمَنْ عَادَ﴾ إلى مثل ذلك فقتل الصيد متعمداً وهو محرم ﴿فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ أي فهو ينتقم الله تعالى منه لأن الجزاء اذا وقع مضارعا مثبتا لم تدخله الفاء مالم يقدر المبتدأ على المشهور ، وكذا المنفي بلا ، وجوز السمين أن تكون من موصولة ودخلت الفاء لشبه المبتدأ بالشرط وهي زائدة والجملة بعدها خبر ولا حاجة حينئذ إلى اضمار المبتدأ . والمراد بالانتقام التعذيب في الآخرة ، وأما الكفارة فعن عطاء . وابراهيم . وابن جبير . والحسن . والجمهور أنها واجبة على العائد فيتكرر الجزاء عندهم بتكرر القتل .

وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وشريح أنه إن عاد لم يحكم عليه بكفارة حتى أنهم كانوا يسألون المستفتي هل أصبت شيئا قبله؟ فان قال: نعم لم يحكم عليه وإن قال لا حكم عليه تعلقا بظاهر الآية .

وأنت تعلم أن وعيد العائد لا ينافى وجوب الجزاء عليه وإنما لم يصرح به لعلمه فيما مضى ، وقيل: معنى الآية ومن عاد بعد التحريم إلى ما كان قبله وليس بالبعيد ، وأما حمل الانتقام على الانتقام في الدنيا بالكفارة وإن كان محتملا لكنه خلاف الظاهر ، وكذا كون المراد ينتقم منه إذا لم يكفر . وقد اختلفوا فيما إذا اضطر محرم إلى أكل الميتة أو الصيد فقال : زفر يأكل الميتة لا الصيد لتعدد جهات حرمته عليه ، وقال أبو حنيفة . وأبو يوسف : يتناول الصيد ويؤدي الجزاء لأن حرمة الميتة أغلظ ألا ترى أن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام فهي مؤقتة بخلاف حرمة الميتة فعليه أن يقصد أخف الحرمتين دون أغلظهما ، والصيد وإن كان محظور الاحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله ويأكل منه ويؤدي الجزاء كما في المبسوط .

وفي الخانية المحرم إذا اضطر إلى ميتة وصيد فالميتة أولى في قول أبي حنيفة . ومحمد .

وقال أبو يوسف . والحسن : يذبح الصيد . ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد أولى عند الكل . ولو وجد لحم

صيد ولحم آدمي كان لحم الصيد أولى ولو وجد صيداً وكلبا فالكلب أولى لأن في الصيد ارتكاب محظورين .
وعن محمد الصيد أولى من لحم الخنزير انتهى . وفي هذا خلاف ما ذكر في المبسوط ﴿ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ﴾ غالب لا يغالب ﴿ ذُو انْتِقَامٍ ٩٥ ﴾ شديد فينتقم ممن يتعدى حدوده ويخالف أوامره ويصر على معاصيه ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ ﴾ أيها المحرمون ﴿ صَيْدُ الْبَحْرِ ﴾ أي ما يصاد في الماء بحرا كان أو نهرا أو غديرا وهو ما يكون توالده ومثواه في الماء مأكولا كان أو غيره كما في البدائع . وفي مناسك الكرماني الذي رخص من صيد البحر للمحرم هو السمك خاصة وأما نحو طيره فلا رخصة فيه له والأول هو الأصح ﴿ وَطَعَامُهُ ﴾ أي ما يطعم من صيده وهو عطف على «صيد» من عطف الخاص على العام والمعنى أحل لكم التعرض لجميع ما يصاد في المياه والانتفاع به وأكل ما يؤكل منه وهو السمك عندنا . وعند ابن أبي ليلى الصيد والطعام على معناهما المصدري وقدر مضافا في صيد البحر وجعل ضمير «طعامه» راجعا إليه لا إلى البحر أي أحل لكم صيد حيوان البحر وأن تطعموه وتأكلوه فيحل عنده أكل جميع حيوانات البحر من حيث أنها حيواناته ، وقيل : المراد بصيد البحر ما صيد ثم مات وبطعامه ما قذفه البحر ميتا ، وروي ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وابن عمر . وقتادة .
وقيل : المراد بالأول الطري وبالثاني المملوح . وسمي طعاما لأنه يدخر ليطعم فصار كالمقتات به من الأغذية وروي ذلك عن ابن المسيب . وابن جرير . ومجاهد وهو احدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وفيه بعد . وأبعد منه كون المراد بطعامه ما ينبت بمائه من الزروع والثمار . وقرئ «وطعمه» ﴿ مَتَاعًا لَكُمْ ﴾ نصب على أنه مفعول له لأحل أي تمتيعا . وجعله في الكشاف مختصا بالطعام كما أن «نافلة» في باب الحال من قوله تعالى : (ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) مختص بيعقوب عليه السلام . والذي حمله على ذلك كما قال الشهاب مذهبه وهو مذهب إمامنا الأعظم رضي الله تعالى عنه من أن صيد البحر ينقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل وأن طعامه هو المأكول منه إلا أنه أورد عليه أنه يؤدي إلى أن الفعل الواحد المسند إلى فاعلين متعاطفين يكون المفعول له المذكور بعدهما لأحدهما دون الآخر كقام زيد وعمرو اجلالا لك على أن الاجلال مختص بقيام أحدهما وفيه البأس . وأما الحال في الآية المذكورة فليست نظيرة لهذا لأن فيه قرينة عقلية ظاهرة لأن النافلة ولد الولد فلا تعلق لها باسحق لأنه ولد صلب لابراهيم عليهما السلام . وعلى غير مذهب الامام لا اختصاص للمفعول له بأحدهما وهو ظاهر جلي .
وقيل : نصب على أنه مصدر مؤكد لفعل مقدر أي متعكم به متاعا ، وقيل : مؤكد لمعنى «أحل» فانه في قوة متعكم به تمتيعا كقوله (كتاب الله عليكم) وقيل وليس بشيء : إنه حال مقدرة من طعام أي مستمتعا به للمقيمين منكم يأكلونه طريا ﴿ وَلِلسَّيَّارَةِ ﴾ منكم يتزودونه قديداً وهو مؤنث سيار باعتبار الجماعة كما قال الراغب .
﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ﴾ وهو ما توالده ومثواه في البر مما هو ممتنع لتوحشه الكائن في أصل الخلقة فيدخل الظبي المستأنس ويخرج البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما ، وكون ذكاة الظبي المستأنس بالذبح والأهلي المتوحش بالعقر لا ينافيه لأن الذكاة بالذبح والعقر دائران مع الامكان وعدمه لا مع الصيدية وعدمها ، واستثنى رسول الله ﷺ خمساً - في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال : «قال رسول

الله ﷺ خمس من الدواب ليس على المحرم فى قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة» وقد تقدم ما فى رواية لمسلم وجاء تسميتهن فواسق ، وفى فتح القدير ويستثنى من صيد البر بعضه كالذئب والغراب والحدأة وأما باقى الفواسق فليست بصيود ، وأما باقى السباع فالمنصوص عليه فى ظاهر الرواية عدم الاستثناء وأنه يجب بقتلها الجزاء ولا يجاوز شاة إن ابتدأها المحرم وإن ابتدأته فلا شىء عليه وذلك كالاسد والفهد والنمر والصقر والبازى ، وأما صاحب البدائع فيقسم البرى إلى مأكول وغيره ، والثانى إلى ما يبتدىء بالاذى غالبا كالاسد والذئب والنمر وإلى ما ليس كذلك كالضبع والفهد والثعلب فلا يحل قتل الأول والأخير إلا أن يصول ويحل قتل الثانى ولا شىء فيه وإن لم يصل ، وجعل ورود النص فى الفواسق ورودا فيهما دلالة ولم يحك خلافا لكن فى الخانية ، وعن أبى يوسف الاسد بمنزلة الذئب وفى ظاهر الرواية السباع كلها صيد إلا الكلب والذئب ، ولعل استثناء الذئب لذكره فى المستثنيات على ما أخرجه أبو شيبة والدارقطنى والطحاوى .

وقيل : لأنه المراد بالكلب العقور فى الخبر السابق ، وقيل : لأنه بمعناه فيلحق به دلالة وأما الكلب فقد جاء استثناؤه فى الحديث إلا أنه وصف فيه بالعقورية ، ولعل الامام إنما يعتبر الجنس .

ونظر فيه بأنه يفضى إلى إبطال الوصف المنصوص عليه . وأجيب بانه ليس للقيد بل لاظهار نوع إذائه فان ذلك طبع فيه ، وقال سعدى جلبى : لو صح هذا النظر يلزم اعتبار مفهوم الصفة بل سائر المفاهيم وهو خلاف ما فى أصولنا ، وأما كون السباع كلها صيداً إلا ما استثنى ففيه خلاف للشافعى رضى الله تعالى عنه أيضا فعنده هى داخلة فى الفواسق المستثنيات قياساً أو ملحقة بها دلالة أو لأن الكلب العقور يتناولها لغة .

وأجاب بعض الاصحاب بأن القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد وكذلك الالحاق بها دلالة لأن الفواسق مما تعدو علينا للقرب منا والسبع ليس كذلك لبعده عنا فلا يكون فى معنى الفواسق ليلحق بها ، واسم الكلب وإن تناوله لغة لم يتناوله عرفا والعرف أقوى وأرجح فى هذا الموضع كما فى الايمان لبنائه على الاحتياط ، وفيه بحث طويل الذيل فتأمل .

وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنهما «حرم عليكم صيد» ببناء حرم للفاعل ونصب صيد أى وحرم الله عليكم صيد البر ﴿ مَادُمْتُمْ حُرُماً ﴾ أى محرمين .

وقرىء (دمتم) بكسر الدال كخفتم من دام يدام وذلك لغة فيها ، وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (حرما) بفتحتين أى ذوى حرم بمعنى إحرام أو على المبالغة ، وظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده الحلال على المحرم وإن لم يكن له مدخل فيه وهو قول ابن عباس . وابن عمر . ونقل عن على كرم الله تعالى وجهه . وجماعة من السلف ، واحتج له أيضا بما أخرجه مسلم عن الصعب بن جثامة الليثى أنه اهدى لرسول الله ﷺ حماراً وحشياً ، وفى رواية حمار وحش ، وفى رواية من لحم حمار وحش ، وفى رواية من رجل حمار وحش ، وفى رواية عجز حمار وحش يقطر دماً ، وفى رواية شق حمار وحش ، وفى أخرى عضواً من لحم صيد وهو عليه الصلاة والسلام بالابواء أو بودان فرده عليه صلى الله تعالى عليه وسلم قال : فلما رأى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما فى وجهى قال : «إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم» .

وعن أبى هريرة . وعطاء . ومجاهد . وابن جبير ورواه الطحاوى عن عمر . وطلحة . وعائشة رضى الله

تعالى عنهم أنه يحل له أكل ما صاده الحلال وان صاده لأجله إذا لم يدل عليه ولم يشر اليه ولا أمره بصيده، وكذا ما ذبحه قبل احرامه وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه على ما اختاره الطحاوي لأن الخطاب للمحرمين فكأنه قيل: وحرم عليكم ما صدتم في البر فيخرج منه مصيد غيرهم، أو يقال: ان المراد صيدهم حقيقة أو حكما وصورة الدلالة أو الأمر من الشق الثاني. وعن مالك. والشافعي. وأحمد. وداود رحمهم الله تعالى لايباح ما صيد له لما رواه أبو داود. والترمذي والنسائي عن جابر رضي الله تعالى عنه قال: وقال رسول الله ﷺ لحم الصيد حلال لكم وأنتم محرمون ما لم تصيدوه أو يصاد لكم » وأجيب: بأنه قد روى محمد عن أبي حنيفة عن ابن المنكدر عن طلحة بن عبيد الله رضي الله تعالى عنه «تذاكرنا لحم الصيد يأكله المحرم والنبي ﷺ نائم فارتفعت أصواتنا فاستيقظ رسول الله ﷺ فقال: فيم تتنازعون؟ فقلنا: في لحم الصيد يأكله المحرم فأمرنا بأكله» ، وروى الحافظ أبو عبد الله الحسين عن أبي حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن جده الزبير ابن العوام قال: «كنا نحمل لحم الصيد صفيفا (١) وكنا نتزوده وكنا نأكله ونحن محرمون مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم».

وأخرج مسلم عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: «خرج رسول الله ﷺ حاجا وخرجنا معه فصرف نفراً من أصحابه فيهم أبو قتادة فقال: خذوا ساحل البحر حتى تلقوني قال: فأخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا قبل رسول الله ﷺ أحرموا كلهم إلا أبا قتادة فانه لم يحرم فبينما يسيرون إذ رأوا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا فنزلوا فأكلوا من لحمها قال فقالوا: أأكلنا لحماً ونحن محرمون قال: فحملوا مابقي من لحم الأتان فلما أتوا رسول الله ﷺ قالوا: يارسول الله إنا كنا أحرمنا وكان أبو قتادة لم يحرم فرأينا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا فنزلنا فأكلنا من لحمها فقلنا: نأكل لحم صيد ونحن محرمون فحملنا مابقي من لحمها فقال عليه الصلاة والسلام: هل منكم أحد أمره أو أشار اليه بشيء؟ قالوا: لا قال: فكلوا مابقي من لحمها».

وفي رواية لمسلم أنه ﷺ قال: «هل عندكم منه؟ شيء قالوا: معنا رجله فأخذها عليه الصلاة والسلام فأكلها» . وحديث جابر مؤول بوجهين الأول كون اللام للملك، والمعنى أن يصاد ويجعل له فيكون مفاده تمليك عين الصيد من المحرم وهو ممتنع أن يتملكه فيأكل من لحمه، والثاني الحمل على أن المراد أن يصاد بأمره وهذا لأن الغالب في عمل الانسان لغيره أن يكون بطلب منه، والتزام التأويل دفعاً للتعارض كما قال غير واحد. وقال ابن الهمام وقد يقال: القواعد تقتضي أن لايحكم بالتعارض بين حديث جابر وبين الخبرين الأولين من هذه الأخبار الثلاثة لأن قول طلحة: فأمرنا بأكله مقيد عندنا بما إذا لم يدله المحرم على الصحيح خلافا لأبي عبد الله الجرجاني ولا أمره بقتله على مايدل عليه حديث أبي قتادة فيجب تخصيصه بما إذا لم يصد للمحرم بالحديث الآخر.

وحديث الزبير حاصله نقل وقائع أحوال وهي لا عموم لها فيجوز كون ماكانوا يحملونه من لحوم الصيد للتزود ما لم يصد لأجل المحرمين بل هو الظاهر لأنهم يتزودونه من الحضر ظاهراً والاحرام بعد الخروج إلى الميقات، فالأولى الاستدلال على أصل المطلوب بحديث أبي قتادة المذكور على وجه المعارضة فانه أفاد أنه

(١) أي قديدا اه منه

عليه الصلاة والسلام لم يجب بحله لهم حتى سألهم عن موانع الحل أكانت موجودة أم لا فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لنظمه ﷺ في سلك ما يسأل عنه منها في التفحص عن الموانع ليجيب بالحل عند خلوه عنها * وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوة ثبوته إذ هو في الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر انقطاع لأن المطلب في سنده لم يسمع من جابر عند غير واحد، وكذا في رجاله من فيه لين، وبعد ثبوت ماذهبنا اليه بما ذكرنا يقوم دليل على ما ذكر من التأويل انتهى . وأنت تعلم أن في حديث جابر أيضا شيئا من جهة العربية ولعل الأمر فيه سهل * بقي أن حديث الصعب بظاهره يعارض ما استدل به أهل المذهبين الأخيرين، واختار بعض الحنفية في الجواب بأن فيه اضطرابا ليس مثله في حديث قتادة حتى روى عمرو بن أمية الضمري عن أبيه أن الصعب أهدى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عجز حمار وحش بالجحفة فأكل منه عليه الصلاة والسلام وأكل القوم فكان حديث قتادة أولى وقد وقع ما وقع فيه في الحج كما تحكيه الرواية التي ذكرناها، ومعلوم أن رسول الله ﷺ لم يحج بعد الهجرة إلا حجة الوداع، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه في الجواب: يحتمل أن يكون ﷺ علم أنه صيد له فرده عليه فلا يعارض حديث جابر، وتعليله عليه الصلاة والسلام الرد بأنه محرم لا يمنع من كونه صيد له لأنه انما يحرم الصيد على الانسان اذا صيد له بشرط أن يكون محرما، فبين ﷺ الشرط الذي يحرم به، وقيل: إن جابرا إنما أهدى حمارا فرده ﷺ لامتناع تملك المحرم الصيد، ولا يخفى أن الروايات الدالة على البعضية أكثر ولا تعارض بينها فتحمل رواية أنه أهدى حمارا على انه من اطلاق اسم الكل على البعض ويمتنع هنا العكس إذ إطلاق الرجل مثلا على كل الحيوان غير معهود، وقد صرحوا أنه لا يجوز أن يطلق على زيد أصبع ونحوه لأن شرط إطلاق اسم البعض على الكل التلازم كالرقبة والرأس على الانسان فانه لا إنسان دونهما بخلاف نحو الرجل والظفر، وأما إطلاق العين على الرؤية فليس من حيث هو إنسان بل من حيث هو رقيب وهو من هذه الحيثية لا يتحقق بلا عين أو هو أحد معاني المشترك اللفظي كما عده كثير منهم فليتيقظ *

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ فيما نهاكم عنه من الصيد أو في جميع المعاصي التي من جملتها ذلك ﴿ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٩٦ ﴾ لا إلى غيره حتى يتوهم الخلاص من أخذه تعالى بالالتجاء إلى ذلك الغير *

هذا ﴿ ومن باب الاشارة في الآيات ﴾ (يا أيها الذين آمنوا) إيمانا علميا (لا تحرموا) بتقصيركم في السلوك (طيبات ما أحل الله لكم) من مكاشفات الأحوال وتجليات الصفات (ولا تعتدوا) بظهور النفس بصفاتها (وكلوا مما رزقكم الله) أي اجعلوا ما من الله تعالى به عليكم من علوم التجليات ومواهب الأحوال والمقامات غذاء قلوبكم (حلالا طيبا واتقوا الله) في حصول ذلك لكم بأن تردوها منه وله، وجعل غير واحد هذا خطابا للواصلين من أرباب السلوك حيث أرادوا الرجوع إلى حال أهل البدايات من المجاهدات فنهوا عن ذلك وأمروا بأكل الحلال الطيب، وفسروا الحلال بما وصل إلى المعارف من خزائن الغيب بلا كلفة، والطيب ما يقوي القلب في شوق الله تعالى وذكر جلاله، وقيل: الحلال الطيب ما يأكل على شهود وإلا فعلى ذكر، فان الأكل على الغفلة حرام في شرع السلوك، وقال آخرون: الحلال الطيب هو الذي يراه العارف في خزانة القدر فيأخذه

منها بوصف الرضا والتسليم، والحرام ما قدر لغـــيره وهو يجتهد فى طلبه لنفسه (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيـمانكم) وهو الحالف لملالة النفس وكلالة القوى وغلبة سلطان الهوى، وعدوا من اللغو فى اليمين الاقـسام على الله تعالى بجماله وجـلاله سبحانه عند غلبة الشوق ووجدان الذوق أن يرزقه شيئاً من اقباله عز وجل ووصاله فان ذلك لغو فى شريعة الرضا ومذهب التسليم. والذى يقتضيه ذلك ما أشير اليه بقوله :

أريد وصاله ويريد هجرى فاترك ما أريد لما يريد

لكن لا يؤاخذ الله تعالى عليه الحالف لعلمه بضعف حاله. وعدوا من ذلك أيضاً ما يجرى على لسان السالـكين فى غلبة الوجد من تجديد العهد وتاكيد العقد كقول بعضهم :

وحقك لانظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراكا

فان ذلك ينـافى التوحيد وهل فى الدار ديار كلا بل هو الله الواحد القهار (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) وذلك إذا عزمتم على الهجران وتعرضتم للخذلان عن صميم الفؤاد (فكفارته إطعام عشرة مساكين) وهى على ماقال البعض الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهم القلب والسر والروح والخفى، وطعامهم الشوق. والمحبة. والصدق. والاخلاص. والتفويض. والتسليم. والرضا. والانس. والهيبة. والشهود. والـكشوف. والأوسط الذكر. والفكر. والشوق. والتوكل. والتعبد. والخوف. والرجاء، واطعام الحواس ذلك أن يشغلها به (أو كسوتهم) لباس التقوى (أو تحرير رقبة) وهى رقبة النفس فيحررها من عبودية الحرص والهوى (فن لم يجد) ولم يستطع (فصيام ثلاثة أيام) فيمسك فى اليوم الأول عما عزم عليه وفى اليوم الثانى عما لا يعنيه وفى اليوم الثالث عن العود اليه، وقيل كنى سبحانه بصيام ثلاثة أيام عن التوبة والاستقامة عليها ما دامت الدنيا، فقد قيل: الدنيا ثلاثة أيام. يوم مضى. ويوم أنت فيه. ويوم لا تدرى ما الله سبحانه قاض فيه (وأطيعوا الله) بالفناء فيه (وأطيعوا الرسول) بالبقاء بعد الفناء (واحذروا) ظهور ذلك بالنظر إلى نفوسكم (فان توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ) ولم يقصر فيه فالقصور منكم (ليس على الذين آمنوا) بالتقليد (وعملوا الصالحات) الأعمال البدنية الشرعية (جناح فيما طعموا) من المباحات (إذا ما اتقوا) الشبهة والاسراف (وآمنوا) بالتحقيق (وعملوا الصالحات) الأعمال القلبية الحقيقية من تخلية القلب عما سواه سبحانه ومن تحليته بالأحوال المضادة لهواه من الصدق. والاخلاص. والتوكل. والتسليم ونحو ذلك (ثم اتقوا) شرك الانانية (وآمنوا) بالهوية (ثم اتقوا) هذا الشرك وهو الفناء (وأحسنوا) بالبقاء به جل شأنه قاله النيسابورى.

وقال غيره : ليس على الذين آمنوا الايمان العينى بتوحيد الافعال وعملوا بمقتضى إيمانهم أعمالا تخرجهم عن حجب الافعال وتصلحهم لرؤية أفعال الحق جناح وضيق فيما تمتعوا به من أنواع الحظوظ إذا ما اجتنبوا بقايا أفعالهم واتخذوا الله تعالى وقاية فى صدور الافعال منهم وآمنوا بتوحيد الصفات وعملوا ما يخرجهم عن حجبها ويصلحهم لمشاهدة الصفات الالهية بالمحو فيها ثم اتقوا بقايا صفاتهم واتخذوا الله تعالى وقاية فى ظهور صفاته عليهم وآمنوا بتوحيد الذات ثم اتقوا بقية ذواتهم واتخذوا الله تعـــالى وقاية فى وجودهم بالفناء المحض والاستهلاك فى عين الذات وأحسنوا بشهود التفصيل فى عين الجمع والاستقامة فى البقاء بعد الفناء (والله يحب المحسنين) الباقين بعد فنائهم أو المشاهدين للوحدة فى عين الـكثرة المراعين لحقوق التفاصيل فى عين الجمع بالوجود الحقانى (يا أيها الذين آمنوا) بالغيب (ليبلونكم) فى أثناء السير والاحرام

لزيارة كعبة الوصول بشيء من الصيد أي الحظوظ والمقاصد النفسانية (تناله أيديكم ورماحكم) أي يتيسر لكم ويتهيأ ما يتوصل به اليه ه

وقيل : ما تناله الأيدي اللذات البدنية وماتناله الرماح اللذات الخيالية (ليعلم الله) العلم الذي ترتب عليه الجزاء « من يخافه» بالغيب أي في حال الغيبة ولا يكون ذلك إلا للمؤمنين بالغيب لتعلقه بالعقاب الذي هو من باب الافعال ، وأما في الحضور فالخشية والهيبة دون الخوف ، والأولى بتجلي صفات الربوبية والعظمة ، والثانية بتجلي الذات ، فالخوف كما قيل من صفات النفس والخشية من صفات القلب ، والهيبة من صفات الروح « فمن اعتدى بعد ذلك » بتناول شيء من الحظوظ (فله عذاب أليم) وهو عذاب الاحتجاب (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) أي في حال الاحرام الحقيقي (ومن قتله منكم متعمدا) بأن ارتكب شيئا من الحظوظ النفسانية قصداً (فجزاء مثل ماقتل) بأن يقهر تلك القوة التي ارتكب بها من قوى النفس البهيمية بأمر عاثل ذلك الحظ (يحكم به ذوا عدل منكم) وهما القوتان النظرية والعملية (هديا بالغ الكعبة) الحقيقية وذلك بافنائها في الله عزوجل (أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) أي أو يستر تلك القوة بصدقة أو صيام (أحل لكم صيد البحر) وهو ما في العالم الروحاني من المعارف (وطعامه) وهو العلم النافع من علم المعاملات والأخلاق (متاعا) أي تمتيعا لكم أيها السالكون بطريق الحق (وللسيارة) المسافرين سفر الآخرة ، (وحرم عليكم صيد البر) وهو في العالم الجسماني من المحسوسات والحظوظ النفسانية (واتقوا الله) في سيركم (واعلموا أنكم اليه تحشرون) بالفناء فاجتهدوا في السلوك ولا تقفوا مع الموانع وهو الله تعالى الميسر للرشاد واليه المرجع والمعاد ●

﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ﴾ أي صيرها ، وسميت كعبة على ماروي عن عكرمة . ومجاهد لأنها مربعة والتكعيب التربيع ، وتطلق لغة على كل بيت مربع ، وقد يقال التكعب للارتفاع ، قيل : ومنه سميت الكعبة كعبة لكونها مرتفعة ، ومن ذلك كعب الانسان لارتفاعه ونتوه ، وكعبت المرأة إذا نتأ ثديها ، وقيل سميت كعبة لانفرادها من البناء ورده الكرماني إلى ماقبله لأن المنفرد من البناء نات من الأرض ●

وقوله تعالى ﴿ الْبَيْتَ الْحَرَامَ ﴾ عطف بيان على جهة المدح لأنه عرف بالتعظيم عندهم فصار في معنى المعظم أولأنه وصف بالحرام المشعر بحرمته وعظمته ، وذكر البيت كالتوطئة له فالاعتراض بالجمود من الجمود دون التوضيح ، وقيل : جيء به للتبيين لأنه كان لخثعم بيت يسمونه بالكعبة اليمانية ه

وجوز ان يكون بدلا وان يكون مفعولا ثانيا لجعل ، وقوله سبحانه : ﴿ قِيَامًا لِلنَّاسِ ﴾ نصب على الحال ويرده عطف ما بعده على المفعول الاول كما ستعلم قريبا إن شاء الله تعالى بل هذا هو المفعول الثاني ه

وقيل : (جعل) بمعنى خلق فتعدى لواحد وهذا حال ، ومعنى كونه قياما لهم أنه سبب اصلاح أمورهم وجبرها دينا ودنيا حيث كان مأمنا لهم وملجأ ومجمعا لتجارتهم يأتون اليه من كل فج عميق . ولهذا قال سعيد بن جبير : من أتى هذا البيت يريد شيئا للدنيا والآخرة أصابه ، ومن ذلك أخذ بعضهم أن التجارة في الحج ليست مكروهة . وروى هذا عن أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه ●

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس كلهم فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض

ولم يكن في العرب ملوك كذلك فجعل الله تعالى لهم البيت الحرام قياما يدفع به بعضهم عن بعض فلو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه عنده ما قتله ، فالمراد من الناس على هذا العرب خاصة ، وقيل : معنى كونه قياما للناس كونه أمنا لهم من الهلاك فما دام البيت يحج اليه الناس لم يهلكوا فان هدم وترك الحج هلكوا وروى ذلك عن عطاء . وقرأ ابن عامر (قيما) على انه مصدر كشبع وكان القياس أن لا تقلب واوه ياء لكنها لما قلبت في فعله اتبعه المصدر في اعلال عينه ﴿ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ ﴾ أي الذي يؤدى فيه الحج وهو ذو الحجة فالتعريف للعهد بقرينة قرنائه ، واختار غير واحد ارادة الجنس على ما هو الاصل والقرينة المعهودة لا تعين العهد ، والمراد الاشهر الحرم وهي اربعة واحد فرد وثلاثة سرد فالفرد رجب والسرد ذو القعدة وذو الحجة . والمحرم ، وهو وما بعده عطف على (الكعبة) فالمفعول الثاني محذوف ثقة بما مر أي وجعل الشهر الحرام ﴿ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ﴾ أيضا قياما لهم ، والمراد بالقلائد ذوات القلائد وهي البدن خصت بالذكر لان الثواب فيها أكثر والحج بها أظهر ، وقيل : الكلام على ظاهره ، فقد اخرج أبو الشيخ عن أبي مجلز أن أهل الجاهلية كان الرجل منهم اذا أحرم تقلد قلادة من شعر فلا يتعرض له أحد فاذا حج وقضى حجه تقلد قلادة من إذخر ، وقيل : كان الرجل يقلد بعيره أو نفسه قلادة من لحاء شجر الحرم فلا يخاف من أحد ولا يتعرض له أحد بسوء ، وكانوا لا يغيرون في الاشهر الحرم ويتصلون فيها الاسنة ويهرع الناس فيها الى معايشهم ولا يخشون أحدا ، وقد توارثوا ـ على ماقيل ـ ذلك من دين اسمعيل عليه السلام ﴿ ذَلِكَ ﴾ أي الجعل المذكور خاصة أومع ماذكر من الامر بحفظ حرمة الاحرام وغيره ، ومحل اسم الاشارة النصب بفعل مقدر يدل عليه السياق وبه تتعلق اللام فيما بعد . وقيل : محله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي الحكم الذي قررناه ذلك أو مبتدأ خبره محذوف أي ذلك الحكم هو الحق والحكم الاول هو الاقرب ، والتقدير شرع ذلك ﴿ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ فان تشريع هذه الشرائع المستتبعة لدفع المضار الدينية والدنيوية قبل الوقوع وجلب المنافع الاولية والاخروية من أوضح الدلائل على حكمة الشارع واحاطة علمه سبحانه ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ واجبا كان أو ممتنعا أو ممكنا ﴿ عَلِيمٌ ٩٧ ﴾ كامل العلم ، وهذا تعميم إثر تخصيص ، وقدم الخاص لأنه كالدليل على ما بعد *

ويجوز أن يراد بما في السموات والارض الاعيان الموجودة فيهما وبكل شيء الامور المتعلقة بتلك الموجودات من العوارض والاحوال التي هي من قبيل المعاني . والاظهار في مقام الاضمار لما مر غير مرة *

﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ وعيد لمن انتهك محارمه أو أصر على ذلك والعقاب كما قيل هو الضرر الذي يقارنه استخفاف واهانة . وسمي عقابا لانه يستحق عقيب الذنب ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٩٨ ﴾ وعد لمن حافظ على مراعاة حرماته تعالى وأقلع عن الانتهاك . ووجه تقديم الوعيد ظاهر ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ ولم يأل جهدا في تبليغكم ما أمرتم به فاي عذر لكم بعد . وهذا تشديد في إيجاب القيام بما امر به سبحانه * والبلاغ اسم اقيم مقام المصدر كما أشير إليه ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ٩٩ ﴾ فيعاملكم بما

تستحقونه في ذلك ﴿ قل ﴾ يا محمد ﴿ لاَّ يَسْتَوِى الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ ﴾ أي الردىء والجيد من كل شيء، فهو حكم عام في نفي المساواة عند الله تعالى بين النوعين والتحذير عن رديها وإن كان سبب النزول ان المسلمين أرادوا أن يوقعوا بحجاج اليمامة وكان معهم تجارة عظيمة فنهوا عن ذلك على ما مر ذكره، وقيل: نزلت في رجل سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ان الخمر كانت تجارتي واني جمعت من بيعها مالا فهل ينفعني من ذلك ان عملت فيه بطاعة الله تعالى؟ فقال النبي ﷺ: إن انفقته في حج او جهاد لم يعدل جناح بعوضة ان الله تعالى لا يقبل إلا الطيب » وعن الحسن واختاره الجبائي الخبيث الحرام والطيب الحلال، وأخرج ابن جرير وغيره عن السدي قال: الخبيث هم المشركون والطيب هم المؤمنون وتقديم الخبيث في الذكر للاشعار من أول الامر بأن القصور الذي ينبيء عنه عدم الاستواء فيه لا في مقابله، وقد تقدمت الاشارة الى تحقيقه، ﴿ وَلَوْ أَعْجَبَكَ ﴾ أي وان سرك أيها الناظر بعين الاعتبار ﴿ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ ﴾ ٭

وقيل الخطاب للنبي ﷺ والمراد أمته والواو لعطف الشرطية على مثلها المقدر · وقيل للحال أي لو لم يعجبك ولو اعجبك وكلتاهما في موضع الحال من فاعل ولا يستوى، أي لا يستويان كائنين على كل حال مفروض، وقد حذفت الاولى في مثل هذا التركيب لدلالة الثانية عليها دلالة واضحة فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلأن يتحقق بدونه أولى · وجواب لو محذوف في الجملتين لدلالة ماقبلها عليه ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِى الْأَلْبَابِ ﴾ في تحري الخبيث وان كثر وآثروا عليه الطيب وان قل فان مدار الاعتبار هو الخيرية والرداءة لا الكثرة والقلة وفي الاكثر أحسن كل شيء أقله · ولله در من قال:

والناس ألف منهم كواحد وواحد كالالف ان أمر عنا

وفي الآية كما قيل اشارة الى غلبة أهل الاسلام وان قلوا ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۱۰۰ ﴾ راجين ان تنالوا الفلاح والفوز بالثواب العظيم والنعيم المقيم ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ ﴾ ظاهر اللفظ كما قال ابن يعيش يقضي بكونها جمع شيء لان فعلا اذا كان معتل العين يجمع في القلة على أفعال نحو بيت وأبيات وشيخ وأشياخ الا انهم رأوها غير مصروفة في حال التنكير كما هنا فتشعبت آراء الجماعة فيها، فذهب سيبويه والخليل الى ان الهمزة للتأنيث وان الكلمة اسم مفرد يراد به الجمع نحو الحلفاء والطرفاء فأشياء في الأصل شيئاء بهمزتين بينهما ألف فقدمت الهمزة الاولى التي هي لام الكلمة على الفاء لاستثقال همزتين بينهما ألف قبلهما حرف علة وهو الياء والهمزة الثانية زائدة للتأنيث ولذلك لاتصرف ووزنها لفعاء، وقصارى مافي هذا المذهب القلب وهو كثير في كلامهم ارتكبوه مع عدم الثقل كما في أينق وقسي ونحوهما فارتكابه مع الثقل أولى فلا يضر الاعتراض بانه خلاف الاصل · وذهب الفراء الى انها جمع شيء بياء مشددة وهمزة بوزن هين ولين الا انهم خففوه فقالوا شيء كميت في ميت وبعد التخفيف جمعوه على أشياء بهمزتين بينهما ألف بعد ياء بزنة افعلاء فاجتمعت همزتان احداهما لام الكلمة والاخرى للتأنيث فخففوا ذلك بقلب الهمزة الاولى ياء ثم حذفوا الياء الاولى التي هي عين الكلمة فصار وزنه افعلاء، وقيل: في تصريف هذا المذهب انهم حذفوا الهمزة التي هي لام الكلمة لأن الثقل حصل بها فوزنها افعاء ومنع الصرف لهمزة التأنيث، واستحسن هذا المذهب لو كان

على أن أصل شىء بالتخفيف شىء بالتشديد دليل، وذهب الأخفش إلى أنها جمع شىء بوزن فلس وأصلها أشيئاء بهمزتين بينهما ألف بعد ياء ثم عمل فيه ما مر ، ورده الزجاج بأن فعلا لا يجمع على أفعلاء ، وناظر أبو عثمان المازنى الأخفش فى هذه المسألة كما قال أبو على فى التكملة فقال : كيف تصغر أشياء قال أقول أشياء ، فقال المازنى : هلا رددتها إلى الواحد فقلت شييئات لأن أفعلاء لا تصغر فلم يأت بمقنع انتهى . وأراد أن أفعلاء من أمثلة الكثرة وجموع الكثرة لا تصغر على ألفاظها وتصغر بآحادها ثم يجمع الواحد بالألف والتاء كقولك فى تصغير دراهم : دريهمات . والجواب كما قال أبو على عن ذلك بأن أفعلاء هنا جاز تصغيرها على لفظها لأنها قد صارت بدلا من أفعال بدلالة استجازتهم إضافة العدد إليها كما أضيف إلى أفعال ، ويدل على كونها بدلا أيضا تذكيرهم العدد المضاف إليها فى قولهم : ثلاثة أشياء فكما صارت بمنزلة أفعال فى هذا الموضع بالدلالة المذكورة كذلك يجوز تصغيرها من حيث جاز تصغير أفعال ولم يمتنع تصغيرها على اللفظ من حيث امتنع تصغير هذا الوزن فى غير هذا الموضع لارتفاع المعنى المانع من ذلك عن أشياء وهو أنها صارت بمنزلة أفعال وإن كان كذلك لم يجتمع فى الكلمة ما يتدافع من إرادة التقليل والتكثير فى شىء واحد انتهى ، ومراده كما قال ابن الشجرى بأن فعلاء فى هذا الموضع صارت بدلا من أفعال أنه كان القياس فى جمع شىء أشياء مصروفا كقولك فى جمع فىء أفياء على أن تكون همزة الجمع هى همزة الواحد ولكنهم أقاموا أشياء التى همزتها للتأنيث مقام أشياء التى وزنها أفعال ، واستدلاله فى تجويز تصغير أشياء على لفظها بأنها صارت بدلا من أفعال بدلالة أنهم أضافوا العدد إليها وألحقوه الهاء فقالوا ثلاثة أشياء مما لا يقوم به دلالة لأن أمثلة القلة وأمثلة الكثرة يشتركن فى ذلك ، ألا ترى أنهم يضيفون العدد إلى أبنية الكثرة إذا عدم بناء القلة فيقولون : ثلاثة شسوع وخمسة دراهم ، وأما إلحاق الهاء فى قولنا : ثلاثة أشياء وإن كان أشياء مؤنثا لأن الواحد مذكر ألا ترى أنك تقول ثلاثة : أنبياء وخمسة أصدقاء وسبعة شعراء فتلحق الهاء وإن كان لفظ الجمع مؤنثا وذلك لأن الواحد نبى وصديق وشاعر كما أن واحد أشياء شىء فأى دلالة فى قوله : ويدل على كونها بدلا تذكيرهم العدد المضاف إليها الخ ثم قال : والذى يجوز أن يستدل به لمذهب الأخفش أن يقال : إنما جاز تصغير أفعلاء على لفظه وإن كان من أبنية الكثرة لأن وزنه نقص بحذف لامه فصار أفعاء فشبهوه بأفعال فصغروه ، وذهب الكسائى إلى أنها جمع شىء كضيف وأضياف .

وأورد عليه منع الصرف من غير علة ويلزمه صرف أبناء (١) وأسماء ، وقد استشعر الكسائى هذا الايراد وأشار إلى دفعه بأنه على أفعال ولكن كثرت فى الكلام فأشبهت فعلاء فلم يصرف كما لم يصرف حمراء ، وقد جمعوها على أشاوى كعذراء وعذارى وأشياوات كحمراء وحمراوات فعاملوا أشياء وإن كانت على أفعال معاملة حمراء وعذراء فى جمعى التكسير والتصحيح ورد بأن الكثرة تقتضى تخفيفه وصرفه وأيده بعضهم بأن العرب قد اعتبروا فى باب ما لا ينصرف الشبه اللفظى كما قيل فى سراويل إنه منع من الصرف لشبهه بمصابيح وأجروا ألف الالحاق مجرى ألف التأنيث المقصورة ولكن مع العلمية فاعتبروا مجرد الصورة فليكن هذا من ذلك القبيل ، وقيل : إنها جمع شىء ووزنها أفعلاء جمع فعيل كنصيب وأنصباء وصديق وأصدقاء وحذفت الهمزة الأولى التى هى لام الكلمة وفتحت الياء لتسلم الألف فصارت أشياء بزنة أفعاء ، وجعل

---

(١) قوله ويلزمه صرف أبناء الخ كذا بخطه ، ولعل الأصل ويلزمه منع صرف الخ تأمل

مكي تصريفه كمذهب الأخفش إذ أبدل الهمزة ياء ثم حذفت إحدى الياءين وحسن حذفها من الجمع حذفها من المفرد لكثرة الاستعمال وعدم الصرف لهمزة التأنيث الممدودة، وهو حسن إلا أنه يرد عليه كما ورد على الاخفش مع إيرادات أخر، وقيل غير ذلك، وللشهاب عليه الرحمة:

أشياء لفعاء في وزن وقد قلبوا — لاما لها وهي قبل القلب شيئاء
وقيل أفعال لم تصرف بلا سبب — منهم وهذا لوجه الرد إيماء
أو أشياء وحذف اللام من ثقل — وشيء أصل شيء وهي آراء
وأصل أسماء اسما وكمثل كسا — فاصرفه حتما ولا تغررك أسماء
واحفظ وقل للذي يقفي العلا سفها — حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء

وظاهر صنيعه كغيره يشير إلى اختيار مذهب الخليل. وسيبويه، وقال غير واحد: إنه الأظهر لقولهم في جمعها أشاوى فجمعوها كما جمعوا صحراء على صحاوى، وأصله كما قال ابن الشجري أشايا بالياء لظهورها في أشياء لكنهم أبدلوها واوا على غير قياس كابدالها واوا في قولهم جبيت الخراج جباوة، وأيضا يدل على أنها مفرد قولهم في تحقيرها أشيئاء كصحيراء ولو كانت جمعا لقالوا شييآت على ما تقدمت الاشارة، وتمام البحث في أمالي ابن الشجري ﴿إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ صفة لأشياء داعية إلى الانتهاء عن السؤال عنها، وعطف عليها قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ أي بالوحي كما ينبىء عنه تقييد السؤال بحين نزول القرآن لأن المساءة في الشرطية الأولى معلقة بابداء تلك الأشياء لا بالسؤال عنها فعقبها جل شأنه بما هو ناطق باستلزام السؤال عنها لابدائها الموجب للمحذور، فضمير (عنها) راجع إلى تلك الأشياء وليس على حد عندي درهم ونصفه كما وهم، والمراد بها ما لاخير لهم فيه من نحو التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها، فكما أن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لابدائها كذلك السؤال عن تلك التكاليف مستتبع لايجابها عليهم بطريق التشديد لاساءتهم الأدب وتركهم ما هو الأولى بهم من الاستسلام لأمر الله تعالى من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته، في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال «خطبنا رسول الله ﷺ فقال أيها الناس قد فرض الله تعالى عليكم الحج فحجوا» فقال رجل - وهو كما قال ابن الهمام الأقرع بن حابس، وصرح به أحمد. والدارقطني. والحاكم في حديث صحيح رووه على شرط الشيخين أو كل عام يارسول الله فسكت عليه الصلاة والسلام حتى قالها ثلاثا فقال ﷺ: لو قلت: نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ﷺ: ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» وذكر كما قال ابن حيان أن الآية نزلت لذلك.

وأخرج مسلم. وغيره أنهم سألوا رسول الله ﷺ حتى أحفوه في المسألة فصعد ذات يوم المنبر وقال: «لا تسألوني عن شيء إلا بينته لكم فلما سمعوا ذلك أزموا ورهبوا أن يكون بين يدي أمر قد حضر قال أنس رضي الله تعالى عنه: فجعلت أنظر يمينا وشمالا فاذا كل رجل لاف رأسه في ثوبه يبكي فأنشأ رجل كان إذا لاحى يدعى إلى غير أبيه فقال: يارسول الله من أبي؟ قال: أبوك حذافة، ثم أنشأ عمر رضي الله تعالى عنه فقال: رضينا بالله تعالى ربا وبالاسلام دينا وبمحمد ﷺ نبيا نعوذ بالله تعالى من الفتن ثم قال رسول الله ﷺ:

مارأيت في الخير والشر كاليوم قط إنه صورت لي الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط» ، وذكر ابن شهاب أن أم ابن حذافة واسمه عبد الله قالت له مارجع البهاء ما سمعت قط أعق منك أمنت أن تكون أمك قارفت بعض مايقارف أهل الجاهلية فتفضحها على أعين الناس فقال ابن حذافة : لو ألحقني بعبد أسود للحقته . وأخرج غير واحد عن قتادة أن هذه الآية نزلت يومئذ . ووجه اتصالها بماقبلها على الرواية الأولى ظاهر جدا لما أن الكلام فيما يتعلق بالحج ٭

وذكر الطبرسي في ذلك ثلاثة اوجه ، الاول أنها متصلة بقوله تعالى (لعلكم تفلحون) لأن من الفلاح ترك السؤال بما لاخير فيه ، والثاني أنهامتصلة بقوله سبحانه:(ماعلى الرسول الا البلاغ) أي فانه بلغ مافيه المصلحة فلاتسألوه عمالايعنيكم ، والثالث أنهامتصلة بقوله جل وعلا :(والله يعلم ماتبدون وماتكتمون)أي فلا تسألوا عن تلك الاشياء فتظهر سرائركم ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا ﴾ أي عن المسئلة المدلول عليها بلا تسألوا اه

والجملة استئناف مسوق لبيان أن نهيهم عنها لم يكن لمجرد صيانتهم عن المساءة بل لانها في نفسها معصية مستتبعة للمؤاخذة وقد عفا سبحانه عنها ، وفيه من حثهم على الجد في الانتهاء عنها مالايخفى أي عفا الله تعالى عن مسئلتكم السالفة حيث لم يفرض عليكم الحج في كل عام جزاء لمسئلتكم أو المراد تجاوز عن عقوبتكم الاخروية بسبب ذلك فلا تعودوا لمثله ، وقد يحمل العفو عنها على معنى شامل للتجاوز عن العقوبة الدنيوية والعقوبة الاخروية واختاره بعض المحققين ، وجوز غير واحد كون الجملة صفة أخرى لاشياء والضمير المجرور عائد اليها وهو الرابط على معنى لاتسألوا عن أشياء لم يكلفكم الله تعالى بها . واعترض بأن هذا يقتضي أن يكون الحج قد فرض أولا ثم نسخ بطريق العفو وأن يكون ذلك معلوما للمخاطبين ضرورة أن حق الوصف أن يكون معلوم الثبوت للموصوف عند المخاطب قبل جعله وصفا له وكلاهما ضروري الانتفاء قطعا على أنه يستدعي اختصاص النهي بمسئلة الحج ونحوها مع أن النظم الكريم صريح في أنه مسوق للنهي عن السؤال عن الاشياء التي يسوءهم ابداؤها سواء كانت من قبيل الاحكام والتكاليف الموجبة لمساءتهم بانشائها وإيجابها بسبب السؤال عقوبة وتشديدا كمسئلة الحج لولا عفوه تعالى عنها أومن قبيل الامور الواقعة قبل السؤال الموجبة للمساءة بالاخبار بها كما في سبب النزول على ماأخرج ابن جرير وغيره عن أبي هريرة قال: « خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان محمار وجهه حتى جلس على المنبر فقام اليه رجل فقال : أين أبي ؟ قال : في النار » ، وفسر بعضهم العفو عنها بالكف عن بيانها والتعرض لشأنها وحينئذ يوشك أن لايتوجه هذا الاعتراض أصلا ، وإلى التفسير الاول يشير كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، فقد أخرج مجاهد عنه أنه كان إذا سئل عن الشيء لم يجئ فيه أثر يقول: هو من العفو ثم يقرأ هذه الآية . والذي ذهب اليه شيخ الاسلام عليه الرحمة هو الاستئناف لاغير لما علمت ، واستبعاد بعض الفضلاء ليس في محله . ثم قال: إن قلت تلك الاشياء غير موجبة للمساءة البتة بل هي محتملة لايجاب المسرة أيضا لان إيجابها للاولى وإن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة للاخرى قطعا وليست احدى الحيثيتين محققة عند السائل وإنما غرضه من السؤال ظهورها كيف كانت بل ظهورها بحيثية إيجابها للمسرة فلم عبر عنها بحيثية إيجابها للمساءة قلت: لتحقيق المنهي عنه كما ستعرفه مع مافيه من تأكيد النهي وتشديده لان تلك الحيثية هي الموجبة للانتهاء لاالحيثية الثانية ولاحيثية التردد بين الايجابين ، فان قيل: الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال

عن تلك الاشياء الموجبة للمساءة مستلزم لابدائها فلم تخلف الابداء فى مسئلة الحج ولم يفرض كل عام؟ قلنا: لوقوع السؤال قبل النهى وما فى الشرطية إنما هو السؤال الواقع بعده إذ هو الموجب للتغليظ والتشديد ولا تخلف فيه ه

فان قيل: ماذكر إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة بين الوقوع وعدمه كما ذكر فى التكاليف الشاقة وأما إذا كان عن الامور الواقعة قبله فلا يكاد يتمشى لان مايتعلق به الابداء هو الذى وقع فى نفس الامر ولا مرد له سواء كان السؤال قبل أو بعد وقد يكون الواقع مايوجب المسرة كما فى مسئلة ابن حذافة فيكون هو متعلق الابداء لاغيره فيتعين التخلف حتما . قلنا: لا احتمال له فضلا عن تعينه فان المنهى عنه فى الحقيقة إنما هو السؤال عن الاشياء الموجبة للمساءة الواقعة فى نفس الامر قبل السؤال كسؤال من قال: اين أبى؟ لاما يعمها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل الوقوع عند المكلفين حتى يلزم التخلف فى صورة عدم الوقوع ه

وجملة الكلام أن مدلول النظم الكريم بطريق العبارة إنما هو النهى عن السؤال عن الاشياء التى يوجب ابداؤها المساءة البتة إما بأن تكون تلك الاشياء بعرضية الوقوع فتبدى عند السؤال بطريق الانشاء عقوبة وتشديداً كما فى صورة كونها من قبيل التكاليف الشاقة، وإما بأن تكون واقعة فى نفس الامر قبل السؤال فتبدى عنده بطريق الاخبار بها فالتخلف ممتنع فى الصورتين معاً، ومنشأ توهمه عدم الفرق بين المنهى عنه وغيره بناء على عدم امتياز ماهو موجود أو بعرضية الوجود من تلك الاشياء فى نفس الامر وماليس كذلك عند المكلفين وملاحظتهم للكل باحتمال الوجود والعدم، وفائدة هذا الابهام الانتهاء عن تلك الاشياء على الاطلاق حذار ابداء المكروه انتهى وهو تحرير لم يسبق اليه ﴿ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ١٠١ ﴾ أى مبالغ فى مغفرة الذنوب والاغضاء عن المعاصى ولذلك عفا سبحانه عنكم ولم يعاقبكم بما فرط منكم، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما سبق من عفوه تعالى ه

﴿ قَدْ سَأَلَهَا ﴾ أى المسئلة فالضمير فى موقع المصدر لا المفعول به، والمراد سأل مثلها فى كونها محظورة ومستتبعة للوبال ﴿ قَوْمٌ ﴾ وعدم التصريح بالمثل للمبالغة فى التحذير، وجوز أن يكون الضمير للاشياء على تقدير المضاف أيضاً فالضمير فى موقع المفعول به وذلك من باب الحذف والايصال والمراد سأل عنها، وقيل: لاحاجة إلى جعله من ذلك الباب لأن السؤال هنا استعطاء وهو يتعدى بنفسه كقولك: سألته درهما بمعنى طلبته منه لا استخبار كما فى صدر الآية، واختلف فى تعيين القوم . فعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هم قوم عيسى عليه الصلاة والسلام سألوه إنزال المائدة ثم كفروا بها، وقيل: هم قوم صالح عليه السلام سألوه الناقة ثم عقروها وكفروا بها، وقيل: هم قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى جهرة أو سألوه بيان البقرة ه

وعن مقاتل هم بنو اسرائيل مطلقا كانوا يسألون أنبياءهم عن أشياء فاذا أخبروهم كذبوهم . وعن السدى هم قريش سألوا النبى ﷺ أن يحول الصفا ذهبا، وقال الجبائى: كانوا يسألونه ﷺ عن أنسابهم فاذا أخبرهم عليه الصلاة والسلام لم يصدقوا ويقولوا: ليس الامر كذلك، ولا يخفى عليك الغث والسمين من هذه الاقوال وأن بعضها يؤيد حمل السؤال على الاستعطاء وبعضها يؤيد حمله على الاستخبار، والحمل على الاستخبار أولى، وإلى تعينه ذهب بعض العلماء ﴿ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ متعلق بسألها، وجوز كونه متعلقا بمحذوف وقع صفة لقوم، واعترض

بأن ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالا منها ولا خبرا عنها ، وأجيب بأن التحقيق أن هذا مشروط بما إذا عدمت الفائدة أما إذا حصلت فيجوز كما إذا أشبهت الجثة المعنى فى تجددها ووجودها وقتا دون وقت نحو الليلة الهلال بخلاف زيد يوم السبت وما نحن فيه مما فيه فائدة لأن القوم لا يعلم هل هم من مضى أم لا .

وقال أبو حيان وهو تحقيق بديع غفلوا عنه: هذا المنع إنما هو فى الزمان المجرد عن الوصف أما إذا تضمن وصفا فيجوز كقبل وبعد فانهما وصفان فى الاصل فاذا قلت: جاء زيد قبل عمرو فالمعنى جاء فى زمان قبل زمان مجيئه أى متقدم عليه ولذا وقع صلة للموصول،ولو لم يلحظ فيه الوصف وكان ظرف زمان مجرد لم يجز أن يقع صلة ولا صفة . قال تعالى:(والذين من قبلكم) ولا يجوز والذين اليوم وما نحن فيه من المتضمن لا المجرد وهو ظاهر ، وما قيـــل من أنه ليس من المتنازع فيه فى شيء لأن الواقع صفة هو الجار والمجرور لا الظرف نفسه ليس بشيء لأن دخول الجار عليه إذا كان من أو فى لا يخرجه عن كونه فى الحقيقة هو الصفة أو نحوها فليفهم ﴿ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا﴾ أى بسببها،وهو متعلق بقوله سبحانه وتعالى: ﴿كَافِرِينَ ١٠٢﴾ قدم عليه رعاية للفواصل .

وقرأ أبى (قدسألها) قوم بينت لهم فاصبحوا بها كافرين ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ﴾ هى فعيلة بمعنى مفعولة من البحر وهو الشق والتاء للنقل إلى الاسمية أو لحذف الموصوف،قال الزجاج: كان أهل الجاهلية إذا نتجت الناقة خمسة أبطن آخرها ذكر بحروا أذنها وشقوها وامتنعوا من نحرها وركوبها ولا تطرد من ماء ولا تمنع عن مرعى وهى البحيرة ، وعن قتادة أنها إذا نتجت خمسة أبطن نظر فى الخامس فان كان ذكرا ذبحوه وأكلوه وإن كان أنثى شقوا أذنها وتركوها ترعى ولا يستعملها احد فى حلب وركوب ونحو ذلك ، وقيل : البحيرة هى الانثى التى تكون خامس بطن وكانوا لا يحلون لحمها ولبنها للنساء فان ماتت اشترك الرجال والنساء فى أكلها ، وعن محمد بن إسحق . ومجاهد أنها بنت السائبة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريبا وكانت تهمل أيضا .

وقيل:هى التى ولدت خمسا أو سبعا ، وقيل : عشرة أبطن وتترك هملا وإذا ماتت حل لحمها للرجال خاصة .

وعن ابن المسيب أنها التى منع لبنها للطواغيت فلا تحلب ، وقيل : هى التى ولدت خمس اناث فشقوا أذنها وتركوها هملا،وجعلها فى القاموس على هذا القول من الشاء خاصة، وكما تسمى بالبحيرة تسمى بالغزيرة أيضا .

وقيل : هى السقب التى إذا ولد شقوا أذنه وقالوا: اللهم إن عاش فعبى وإن مات فذكى فاذا مات أكلوه ، وقيل : هى التى تترك فى المرعى بلا راع ﴿وَلَا سَائِبَةٍ﴾ هى فاعلة من سيبته أى تركته وأهملته فهو سائب وهى سائبة أو بمعنى مفعول كعيشة راضية . واختلف فيها فقيل هى الناقة تبطن عشرة أبطن اناث فتهمل ولا تركب ولا يجز وبرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف ونسب إلى محمد بن إسحق ، وقيل : هى التى تسيب للاصنام فتعطى للسدنة ولا يطعم من لبنها الا أبناء السبيل ونحوهم وروى ذلك عن ابن عباس . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقيل : هى البعير يدرك نتاج نتاجه فيترك ولا يركب ، وقيل : كان الرجل اذا قدم من سفر بعيد أو نجت دابته من مشقة أو حرب قال : هى سائبة أو كان ينزع من ظهرها فقارة أو عظما وكانت لا تمنع عن ماء ولا كلأ ولا تركب ، وقيل : هى ما ترك ليحج عليه ، وقيل : هى العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث ﴿وَلَا وَصِيلَةٍ﴾ هى فعيلة بمعنى فاعلة ، وقيل : مفعولة

والأول أظهر كما ينبئ عن ذلك بيان المراد بها . واختلف فيه . فقال الفراء : هي الشاة تنتج سبعة أبطن عناقين عناقين وإذا ولدت في آخرها عناقا وجديا قيل : وصلت أخاها فلا يشرب لبن الأم إلا الرجال دون النساء وتجري مجرى السائبة ، وقال الزجاج : هي الشاة إذا ولدت ذكراً كان لآلهتهم وإذا ولدت أنثى كانت لهم وإن ولدت ذكراً وأنثى قالوا : وصلت أخاها فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم . وقيل : هي الشاة تلد ذكراً ثم أنثى فتصل أخاها فلا يذبحون أخاها من أجلها وإذا ولدت ذكراً قالوا : هذا قربان لآلهتنا . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هي الشاة تنتج سبعة أبطن فإن كان السابع أنثى لم ينتفع النساء منها بشيء إلا أن تموت فيأكلها الرجال والنساء وكذا إن كان ذكراً وأنثى قالوا وصلت أخاها فتترك معه ولا ينتفع بها إلا الرجال دون النساء فإن ماتت اشتركوا فيها . وقال ابن قتيبة : إن كان السابع ذكراً ذبح وأكلوا منه دون النساء وقالوا : خالصة لذكورنا محرمة على أزواجنا وإن كانت أنثى تركت في الغنم وإن كان ذكراً وأنثى فكقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه ، وقال محمد بن إسحق : وهي الشاة تنتج عشر إناث متواليات في خمسة أبطن فما ولدت بعده للذكور دون الإناث فإذا ولدت ذكراً وأنثى معا قالوا : وصلت أخاها فلم يذبحوه لمكانها ، وقيل : هي الشاة تنتج خمسة أبطن أو ثلاثة فإن كان جديا ذبحوه وإن كان أنثى أبقوهـا وإن كان ذكراً وأنثى قالوا : وصلت أخاها ، وقال بعضهم : الوصيلة من الإبل وهي الناقة تبكر فتلد أنثى ثم تثنى بولادة أنثى أخرى ليس بينهما ذكر فيتركونها لآلهتهم ويقولون : قد وصلت أنثى بأنثى ليس بينهما ذكر . وقيل : هي الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن لا ذكر بينها .

﴿ وَلَا حَامٍ ﴾ هو فاعل من الحمى بمعنى المنع . واختلف فيه أيضا فقال الفراء : هو الفحل إذا لقح ولد ولده فيقولون : قد حمى ظهره فيهمل ولا يطرد عن ماء ولا مرعى ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وابن مسعود وهو قول أبي عبيدة . والزجاج أنه الفحل يولد من ظهره عشرة أبطن فيقولون : حمى ظهره فلا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ومرعى . وعن الشافعي أنه الفحل يضرب في مال صاحبه عشر سنين ، وقيل : هو الفحل ينتج له سبع إناث متواليات فيحمي ظهره ، وجمع بين الأقوال المتقدمة في كل من تلك الأنواع بأن العرب كانت تختلف أفعالهم فيها . والمراد من هذه الجملة رد وإبطال لما ابتدعه أهل الجاهلية . ومعنى (ماجعل) ما شرع ولذلك عدي إلى مفعول واحد وهو (بحيرة) وماعطف عليها . و(من) سيف خطيب أتي بها لتأكيد النفي . وأنكر بعضهم مجيء جعل بمعنى شرع عن أحد من أهل اللغة وجعلها هنا للتصيير والمفعول الثاني محذوف أي ما جعل البحيرة ولا ولا مشروعة (١) وليس كما قال فإن الراغب نقل ذلك عن أهل اللغة وهو ثقة لا يفترى عليهم .

﴿ وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ حيث يفعلون ما يفعلون ويقولون : الله سبحانه وتعالى أمرنا بهذا وإمامهم عمرو بن لحي فإنه في المشهور أول من فعل تلك الأفاعيل الشنيعة . أخرج ابن جرير . وغيره عن أبي هريرة قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول لأكثم بن الجون : يا أكثم عرضت علي النار فرأيت فيها عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف يجر قصبه في النار فما رأيت رجلا أشبه برجل منك به ولا به منك فقال : أكثم أخشى أن يضرني شبهه يارسول الله فقال رسول الله ﷺ : لا إنك مؤمن وهو كافر

---

(١) هكذا الأصل بتكرار ولا فتدبر

أنه أول من غير دين ابراهيم عليه الصلاة والسلام وبحر البحيرة وسيب السائبة وحمى الحامي، وجاء في خبر ماخرج عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ـ ووصل الوصيلة ـ *

وأخرج عبد الرزاق وغيره عن زيد بن أسلم قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف أول من سيب السوائب ونصب النصب وأول من غير دين ابراهيم عليه الصلاة والسلام قالوا: من هو يارسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام: عمرو بن لحي أخو بني كعب لقد رأيته يجر قصبه في النار يؤذي أهل النار ريح قصبه وإني لأعرف أول من بحر البحائر قالوا: من هو يارسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام: رجل من بني مدلج كانت له ناقتان فجدع آذانهما وحرم ألبانهما وظهورهما وقال: هاتان لله ثم احتاج إليهما فشرب ألبانهما وركب ظهورهما فلقد رأيته في النار وهما تقضمانه بأفواههما وتطآنه بأخفافهما» واستدل بالآية على تحريم هذه الأمور وهو ظاهر واستنبط منه تحريم جميع تعطيل المنافع. واستدل ابن الماجشون بها على منع أن يقول الرجل لعبده: أنت سائبة وقال: لا يعتق بذلك،

وجعل بعض العلماء من صور السائبة إرسال الطير ونحوه، وصرح بعض علمائنا بأنه لا ثواب في ذلك ولعل الجاهل لا يكتفي بهذا القدر ويدعي الاثم فيه والناس عن ذلك غافلون ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ١٠٣﴾ أن ذلك افتراء باطل فما تقدم فعل الرؤساء وهذا شأن الأتباع وهم المراد بالأكثر كما روي عن قتادة والشعبي، وظاهر سياق النظم الكريم انهم المقلدون لاسلافهم المفترين من معاصري رسول الله ﷺ وهذا بيان لقصور عقولهم وعجزهم عن الاهتداء بأنفسهم *

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ أي للذين عبر عنهم بأكثرهم على سبيل الهداية والارشاد إلى الحق: ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ من الكتاب المبين للحلال والحرام والايمان به ﴿وَإِلَى الرَّسُولِ﴾ الذي أنزل عليه ذلك لتقفوا على حقيقة الحال وتميزوا الحرام من الحلال ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ في هذا الشأن فلا نلتفت لغيره بيان لعنادهم واستعصائهم على الهادي إلى الحق وانقيادهم للداعي إلى الضلال، وما موصولة اسمية، وجوز أن تكون نكرة موصوفة والوجدان المصادفة و(عليه) متعلق به أو حال من مفعوله، وجوز أن يكون بمعنى العلم و«عليه» في موضع المفعول الثاني ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ١٠٤﴾ ذهب الراغب إلى أن الواو للعطف، وصرح غير واحد أنه على شرطية أخرى مقدرة قبلها والهمزة للتعجيب وهي داخلة على مقدر في الحقيقة أي أيكفيهم ذلك لو لم يكن آباؤهم جهلة ضالين ولو كانوا كذلك وكلتا الجملتين في موقع الحال أي أيكفيهم ماوجدوا عليه آباءهم كائنين على كل حال مفروض، وعلى هذا لا يلزم كون الجملة الاستفهامية الانشائية حالا ليحتاج توجيه ذلك إلى نظر دقيق، وحذفت الجملة الأولى للدلالة عليها دلالة واضحة وهو حذف مطرد في هذا الباب لذلك كما في قولك: أحسن إلى زيد ولو أساء اليك فان الشيء إذا تحقق عند المانع فلأن يتحقق عند عدمه أولى *

وجواب لو ـ كما قال أبو البقاء ـ محذوف لظهور انفهامه مما سبق وقدره يتبعونهم . ويجوز أن يقدر حسبهم ذلك أو يقولون، وما في لو من معنى الامتناع والاستبعاد إنما هو بالنظر إلى زعمهم لا في نفس الأمر، وفائدة ذلك المبالغة في الانكار والتعجيب، وقيل: الواو للحال والهمزة لانكار الفعل على هذه الحال، والمراد نفي

صحة الاقتداء بالجاهل الضال ، والحال مايفهم من الجلة أى كائنين على هذا الحال المفروض فما قيل : إنهم جعلوا الواو للحال وليس مادخلته الواو حالا من جهة المعنى بل مادخلته لو أى ولو كان الحال أن آباءهم لايعلمون فيفعلون مايقتضيه علمهم ولا يهتدون بمن له علم ناشئ من قلة التأمل وذلك غريب من حال ذلك القائل ، وأغرب من ذلك ماقيل : إن المعنى أنهم هل يكفيهم ماعليه آباؤهم ولو كان آباؤهم جهلة ضالين أى هل يكفيهم الجهل والضلال اللذان كان عليهما آباؤهم . ويوشك أن يكون هذا من الجهل والضلال فيما يليق بالتنزيل .

واستدل بالآية على أن الاقتداء إنما يصح بمن علم أنه عالم مهتد وذلك لا يعرف إلا بالحجة فلا يكفى التقليد من غير أن يعلم أن لمن قلده حجة صحيحة على ماقلده فيه حتى قالوا : إن المقلد دليلا اجماليا وهو دليل من قلده فتدبر ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ أى ألزموا أنفسكم واحفظوها من ملابسة المعاصى والاصرار على الذنوب ، فعليكم اسم فعل أمر نقل إلى ذلك مجموع الجار والمجرور لا الجار وحده كما قيل ، وهو متعد إلى المفعول بنفسه وقد يكون لازما ، والمراد به الأمر بالتمسك كما فى قوله ﷺ : «عليك بذات الدين» وذكر أبو البقاء أن الكاف والميم فى موضع جر لأن اسم الفعل هو المجموع وعلى وحدها لم تستعمل اسما للفعل بخلاف رويدكم فان الكاف والميم هناك للخطاب فقط ولا موضع لها لأن رويدا قد استعمل اسما لأمر المواجه من غير كاف الخطاب وإلى ذلك ذهب سيبويه وهو الصحيح ، ونقل الطبرسى أن استعمال على مع الضمير اسم فعل خاص فيما إذا كان الضمير للخطاب فلو قلت عليه زيداً لم يجز وفيه خلاف .

وقرأ نافع فى الشواذ (أنفسكم) بالرفع ، والكلام حينئذ مبتدأ وخبر أى لازمة عليكم أنفسكم أو حفظ أنفسكم لازم عليكم بتقدير مضاف فى المبتدأ ، وقوله تعالى : ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ يحتمل الرفع على أنه كلام مستأنف فى موضع التعليل لما قبله وينصره قراءة أبى حيوة (لايضيركم) ، ويحتمل أن يكون مجزوما جوابا للأمر ، والمعنى إن لزمتم أنفسكم لا يضركم . وإنما ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد المنقولة اليها من الراء المدغمة والأصل لا يضرركم ، ويجوز أن يكون نهيا مؤكداً للأمر السابق والكلام على حد لا أرينك ههنا .

وينصر احتمال الجزم قراءة من قرأ لا يضركم بالفتح (ولا يضركم) بكسر الضاد وضمها من ضاره يضيره ويضوره بمعنى ضره كذمه وذامه ، وتوهم من ظاهر الآية الرخصة فى ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وأجيب عن ذلك بوجوه . الأول ان الاهتداء لا يتم إلا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فان ترك ذلك مع القدرة عليه ضلال . فقد أخرج ابن جرير عن قيس بن أبى حازم قال : «صعد أبو بكر رضى الله تعالى عنه منبر رسول الله ﷺ فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس انكم لتتلون آية من كتاب الله سبحانه وتعدونها رخصة والله ما أنزل الله تعالى فى كتابه أشد منها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله تعالى منه بعقاب» وفى رواية . يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وانكم تضعونها على غير موضعها وانى سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب » .

وفى رواية ابن مردويه عن أبى بكر بن محمد قال : خطب أبو بكر الصديق الناس فكان فى خطبته وقال

رسول الله ﷺ : « يا أيها الناس لاتتكلوا على هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الخ ان الداعر ليكون في الحي فلا يمنعونه فيعمهم الله تعالى بعقاب » . ومن الناس من فسر الاهتداء هنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وروى ذلك عن حذيفة ، وسعيد بن المسيب، والثاني أن الآية تسلية لمن يأمر وينهى ولا يقبل منه عند غلبة الفسق وبعد عهد الوحي، فقد أخرج عبدالرزاق ، وأبو الشيخ ، والطبراني، وغيرهم عن الحسن أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه سأله رجل عن هذه الآية فقال : أيها الناس انه ليس بزمانها ولكنه قد أوشك أن يأتي زمان تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا وكذا أو قال: فلا يقبل منكم فحينئذ عليكم أنفسكم لايضركم من ضل إذا اهتديتم .

وأخرج ابن جرير عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قيل له: لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه فان الله تعالى يقول: (عليكم أنفسكم) فقال :انها ليست لي ولا لأصحابي لأن رسول الله ﷺ قال: والا فليبلغ الشاهد الغائب » فكنا نحن الشهود وأنتم الغيب ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم . وأخرج ابن مردويه عن معاذ بن جبل أنه قال: يارسول الله أخبرني عن قول الله عز وجل: (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال صلى الله تعالى عليه وسلم :يا معاذ « مروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر فاذا رأيتم شحا مطاعا وهوى متبعا وإعجاب كل امرىء برأيه فعليكم أنفسكم لايضركم ضلالة غيركم فان من ورائكم أيام صبر المتمسك فيها بدينه مثل القابض على الجمر فللعامل منهم يومئذ مثل عمل أحدكم اليوم كأجر خمسين منكم قلت : يارسول الله خمسين منهم قال : بل خمسين منكم أنتم » .

والثالث أنها للمنع عن هلاك النفس حسرة وأسفا على مافيه الكفرة والفسقة من الضلال فقد كان المؤمنون يتحسرون على الكفرة ويتمنون ايمانهم فنزلت .

والرابع أنها للرخصة في ترك الامر والنهي إذا كان فيهما مفسدة . والخامس أنها للامر بالثبات على الايمان من غير مبالاة بنسبة الآباء إلى السفه، فقد قيل: كان الرجل إذا أسلم قالوا له سفهت أباك فنزلت ، وقيل : معنى الآية يا أيها الذين آمنوا الزموا أهل دينكم واحفظوهم وانصروهم لايضركم من ضل من الكفار إذا فعلتم ذلك، والتعبير عن أهل الدين بالانفس على حد قوله تعالى: (لاتقتلوا أنفسكم) ونحوه، والتعبير عن ذلك الفعل بالاهتداء للترغيب فيه ولايخفى مافيه ﴿ إِلَى اللَّهِ ﴾ لا إلى أحد سواه ﴿ مَرْجِعُكُمْ ﴾ رجوعكم يوم القيامة ﴿ جَمِيعاً ﴾ بحيث لايتخلف عنه أحد من المهتدين وغيرهم ﴿ فَيُنَبِّئُكُم ﴾ بالثواب والعقاب ﴿ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ١٠٥ ﴾ في الدنيا من أعمال الهداية والضلال ، فالكلام وعد ووعيد للفريقين، وفيه كما قيل دليل على ان أحدا لا يؤاخذ بعمل غيره وكذا يدل على أنه لا يثاب بذلك، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ استئناف مسوق لبيان الاحكام المتعلقة بامور دنياهم اثر بيان الاحوال المتعلقة بامور دينهم، وفيه من اظهار كمال العناية بمضمونه مالايخفى ﴿ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ﴾ للشهادة معان الاحضار والقضاء والحكم ، والحلف والعلم ، والايصاء، والمراد بها هنا الاخير كما نص عليه جماعة من المفسرين، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وقرأها الجمهور بالرفع على انها مبتدأ و(اثنان) خبرها ، والكلام على حذف مضاف

من الأول أي ذو شهادة بينكم اثنان أو من الثاني أي شهادة بينكم شهادة اثنين ، والتزم ذلك ليتصادق المبتدأ والخبر ، وقيل : الشهادة بمعنى الشهود كرجل عدل فلا حاجة إلى التزام الحذف ، وقيل : الخبر محذوف و (اثنان) مرفوع بالمصدر الذي هو (شهادة) والتقدير فيما فرض عليكم أن يشهد اثنان وإلى هذا ذهب الزجاج . والشهادة فيه على معناها المتبادر منها لا بمعنى الاشهاد ، وكلام البعض يوهم ذلك وهو في الحقيقة بيان لحاصل معنى الكلام *

وزعم بعضهم أنها بمعنى الاشهاد الذي هو مصدر المجهول و (اثنان) قائم مقام فاعله ، وفيه أن الاتيان لمصدر الفعل المجهول بنائب فاعل وهو اسم ظاهر وإن جوزه البصريون كما في شرح التسهيل للمرادي فقد منعه الكوفيون وقالوا : إنه هو الصحيح لأن حذف فاعل المصدر سائغ شائع فلا يحتاج إلى ما يسد مسد فاعله كفاعل الفعل الصريح . و (إذا) ظرف لشهادة أي ليشهد وقت حضور الميت والمراد مشارفته وظهور أماراته . (وحين الوصية) ابدال من (إذا) وفيه تنبيه على أن الوصية من المهمات المقررة التي لا ينبغي أن يتهاون بها المسلم ويذهل عنها .

وجوز أن يتعلق بنفس الموت أي وقوع الموت أي أسبابه حين الوصية أو بحضر ، وإن يكون (شهادة) مبتدأ خبره إذا حضر أي وقوع الشهادة في وقت حضور الموت (وحين الوصية) على الاوجه السابقة ، ولا يجوز فيه أن يكون ظرفا للشهادة لئلا يخبر عن الموصول قبل تمام صلته أو خبره (حين الوصية) . و (إذا) منصوب بالشهادة ولا يجوز نصبه بالوصية وإن كان المعنى عليه لأن معمول المصدر لا يتقدمه على الصحيح مع ما يلزم من تقديم معمول المضاف اليه على المضاف وهو لا يجوز في غير غير لأنها بمنزلة لا . و (اثنان) على هذين الوجهين إما فاعل يشهد مقدرا أو خبرا لشاهدان كذلك *

وعن الفراء أن (شهادة) مبتدأ و (اثنان) فاعله سد مسد الخبر وجعل المصدر بمعنى الأمر أي ليشهد ، وفيه نيابة المصدر عن فعل الطلب وهو ضعيف عند غيره لأن الاكتفاء بالفاعل مخصوص بالوصف المعتمد . و (إذا وحين) عليه منصوبان على الظرفية كما مر ، وإضافة (شهادة) إلى الظرف على التوسع لأنه متصرف ولذا قرىء (تقطع بينكم) بالرفع ، وقيل : إن الاصل ما بينكم وهو كناية عن التخاصم والتنازع ، وحذف (ما) جائز نحو (وإذا رأيت ثم) أي ما ثم ، وأورد عليه أن ما الموصولة لا يجوز حذفها ومنهم من جوزه *

وقرأ الشعبي (شهادة بينكم) بالرفع والتنوين فبينكم حينئذ منصوب على الظرفية . وقرأ الحسن (شهادة) بالنصب والتنوين ، وخرج ذلك ابن جني على أنها منصوبة بفعل مضمر (اثنان) فاعله أي ليقم شهادة بينكم اثنان ، وأورد عليه أن حذف الفعل وإبقاء فاعله لم يجزه النحاة إلا إذا تقدم ما يشعر به كقوله تعالى : (يسبح له فيها بالغدو والآصال) في قراءة من قرأ (يسبح) بالبناء للمفعول ، وقول الشاعر * ليبك يزيد ضارع لخصومة * أو أجيب به نفي أو استفهام وذلك ظاهر ، والآية ليست واحداً من هذه الثلاثة *

وأجيب بأن ما ذكر من الاشتراط غير مسلم بل هو شرط الأكثرية ، واختار في البحر وجهين للتخريج ، الأول أن تكون (شهادة) منصوبة على المصدر النائب مناب فعل الأمر و (اثنان) مرتفع به ، والتقدير ليشهد بينكم اثنان فيكون من باب ضربا زيداً إلا أن الفاعل في ضربا يستند إلى ضمير المخاطب لأن معناه اضرب ، وهذا يستند إلى الظاهر لأن معناه ما علمت ، والثاني أن تكون مصدراً لا بمعنى الأمر بل خبرا ناب مناب الفعل في الخبر وإن كان ذلك قليلا كقوله * وقوفا بها صحبي على مطيهم * فارتفاع

صحبي وانتصاب مطيهم بقوله وقوفا فانه بدل من اللفظ بالفعل فى الخبر ، والتقدير وقف صحبي على مطيهم ، والتقدير فى الآية يشهد إذا حضر أحدكم الموت اثنان ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ أى من المسلمين كما روى عن ابن عباس ، وابن مسعود . والباقر رضي الله تعالى عنهم ، وابن المسيب عليه الرحمة أو من أقاربكم وقبيلتكم كما روى عن الحسن . وعكرمة ، وهو الذي يقتضيه كلام الزهرى وهما صفتان لاثنان ﴿أَوْ آخَرَانِ﴾ عطف على (اثنان) فى سائر احتمالاته ه

وقوله سبحانه . ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ صفة له أي كائنان من غيركم ، والمراد بهم غير المسلمين من أهل الكتاب عند الأولين وغير الأقربين من الأجانب عند الآخرين . واختار الأول جماعة من المتأخرين حتى قال الجصاص : إن التفسير الثاني لا وجه له لأن الخطاب توجه أولا إلى أهل الايمان فالمغايرة تعتبر فيه ولم يجر للقرابة ذكر ، ويدل لذلك أيضا سبب النزول وسيأتى قريبا إن شاء الله تعالى ﴿إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أى سافرتم ، وارتفاع (أنتم) بفعل مضمر يفسره مابعده ، والتقدير إن ضربتم فلما حذف الفعل وجب أن ينفصل الضمير ليقوم بنفسه ، وهذا رأى جمهور البصريين ، وذهب الأخفش . والكوفيون إلى أنه مبتدأ بناء على جواز وقوع المبتدأ بعد إن الشرطية كجواز وقوعه بعد إذا فجملة (ضربتم) لا موضع لها على الأول للتفسير وموضعها الرفع على الخبرية على الثانى ه

وقوله تعالى: ﴿فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ أى قاربتم الأجل عطف على الشرط وجوابه محذوف ، فان كان الشرط قيداً فى أصل الشهادة فالتقدير إن ضربتم فى الأرض الخ فليشهد اثنان منكم أو من غيركم ، وإن كان شرطا فى العدول إلى آخرين بالمعنى الذى نقل عن الأولين فالتقدير فاشهدوا آخرين من غيركم أو فالشاهدان آخران من غيركم ، وحينئــــذ تفيد الآية أنه لا يعدل فى الشهادة إلى غير المسلمين إلا بشرط الضرب فى الأرض ، وروى ذلك عن شريح رضي الله تعالى عنه . وقوله سبحانه: ﴿تَحْبِسُونَهُمَا﴾ أى توقفونهما وتصبرونهما للتحليف استئناف كأنه قيل كيف نعمل إذا ارتبنا بالشاهدين فقال سبحانه: (تحبسونهما) ﴿مِن بَعْدِ الصَّلَاةِ﴾ أى صلاة العصر كما روى عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه . وقتادة . وابن جبير . وغيرهم ، والتقييد بذلك لأنه وقت اجتماع الناس وتكاثرهم ولأن جميع أهل الأديان يعظمونه ويجتنبون الحلف الكاذب فيه ولأنه وقت تصادم ملائكة الليل والنهار وتلاقيهم ، وفى ذلك تكثير للشهود منهم على صدق الحالف وكذبه فيكون أخوف ، وعـــد ذلك بعضهم من باب التغليظ على المستحلف بالزمان . وعندنا لا يلزم التغليظ به ولا بالمكان بل يجوز للحاكم فعله ه

وعن الحسن أن المراد بها صلاة العصر أو الظهر لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما ، وجوز أن تكون اللام للجنس أى بعد أى صلاة كانت . والتقييد بذلك لأن الصلاة داعية الى النطق بالصدق ناهية عن التفوه بالكذب والزور وارتكاب الفحشاء والمنكر . وجعل الحسن التقييد بذلك دليلا على ماتقـــدم من تفسيره . وجوز أن تكون الجملة صفة أخرى لآخران ؛ وجملة الشرط معترضة فلا يضر الفصل بها . وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهمـا . وتعقب بأنه يقتضى اختصاص الحبس بالآخرين مع شموله

الأولين أيضا نظرا على أن اعتبار اتصافهما بذلك يأباه مقام الأمر باشهادهما اذ ما آله فآخران شأنهما الحبس والتحليف وإن أمكن اتمام التقريب باعتبار قيد الارتياب بهما كما يفيده الاعتراض الآتي . ولا يخفى ما فيه *
والخطاب للموصى لهم . وقيل : للورثة . وقيل : للحكام والقضاة *

وقوله عز وجل ﴿ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ ﴾ عطف على (تحبسونهما) ﴿إِنِ ارْتَبْتُمْ﴾ أي شككتم في صدقهما وعدم استبدادهما بشيء من التركة . والجملة شرطية حذف جوابها لدلالة ما سبق من الحبس والاقسام عليه ، والشرط مع جوابه المحذوف معترض بين القسم وجوابه أعني قوله تعالى ﴿ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا ﴾ وقد سيق من جهته تعالى للتنبيه على اختصاص الحبس والتحليف بحال الارتياب وليس هذا من قبيل ما اجتمع فيه قسم وشرط فاكتفى بذكر جواب سابقهما عن جواب الآخر كما هو الواقع غالبا لأن ذلك إنما يكون عند سد جواب السابق مسد جواب اللاحق لاتحاد مضمونهما كما في قولك : والله إن أتيتني لأكرمنك ، ولا ريب في استحالته ههنا لأن القسم وجوابه كلام الشاهدين والشرطية كما علمت من جهته سبحانه وتعالى ، ولا يتوهم أن إن هنا وصلية لأنها مع أن الواو لازمة لها ليس المعنى عليها كما لا يخفى *

وزعم بعضهم جواز كونها شرطية (ولا نشترى) دليل الجواب ، والمعنى إن ارتبتم فلا ينبغي ذلك أو فقد أخطأتم لأنا لسنا ممن يشتري به ثمنا قليلا وهو بعيد جدا وتخلو الآية عليه ظاهرا من شرط التحليف ، وضمير (به) عائد إلى الله تعالى ، والمعنى لا نأخذ لأنفسنا بدلا من الله سبحانه أي من حرمته تعالى عرضا من الدنيا بأن نزيلها بالحلف الكاذب وحاصله لا نحلف بالله تعالى حلفا كاذبا لأجل المال ، وقيل : انه عائد الى القسم على تقدير مضاف أي لا نستبدل بصحة القسم بالله تعالى عرضا من الدنيا بأن نزيل عنه وصف الصدق ونصفه بالكذب ، وقيل : إلى الشهادة باعتبار أنها قول ولا بد من تقدير مضاف أيضا ، وتقدير مضاف في (ثمنا) أي ذا ثمن مما لم يدع اليه إلا قلة التأمل ﴿ وَلَوْ كَانَ ﴾ المقسم له المدلول عليه بفحوى الكلام ﴿ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ أي قريبا منا . وهذا تأكيد لتبريهما من الحلف الكاذب ومبالغة في التنزه عنه كأنهما قالا : لا نأخذ لأنفسنا بدلا من ذلك مالا ولو انضم اليه رعاية جانب الاقرباء فكيف إذا لم يكن كذلك ، وصيانة أنفسهما وإن كانت أهم من رعاية جانب الاقرباء لكنها كما قال شيخ الاسلام ليست ضميمة المال بل هي راجعة اليه ، وقيل : الضمير للمشهود له على معنى لا نحابي أحدا بشهادتنا ولو كان قريبا منا ، وجواب لو محذوف اعتمادا على ما سبق عليه أي لا نشتري به ثمنا ، والجملة معطوفة على جملة أخرى محذوفة أي لو لم يكن ذا قربى ولو كان الخ ، وجعل السمين الواو للحال ، وقد تقدم لك ما ينفعك هنا *

وجوز بعضهم ارجاع الضمير للشاهد وقدر جوابا للو غير ما قدرناه أي ولو كان الشاهد قريبا يقسمان ، وجعل فائدة ذلك دفع توهم اختصاص الاقسام بالاجنبي ، ولا يخفى ما في التركيب حينئذ من الركاكة التي لا ينبغي أن تكون في كلام هذا البعض فضلا عن كلام رب الكل ، ونشهد بالله سبحانه وتعالى أن حمل كلامه عز وجل على مثل ذلك مما لا يليق ﴿ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ ﴾ أي الشهادة التي أمرنا سبحانه وتعالى باقامتها وألزمنا أداءها

فالاضافة للاختصاص أو لأدنى ملابسة ، والجملة معطوفة على (لا نشتري به) داخل معه فى حيز القسم. وروى عن الشعبي أنه وقف على (شهادة) بالهاء ثم ابتدأ آلله بالمد والجر على حذف حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وليس هذا من حذف حرف الجر وابقاء عمله وهو شاذ كقوله . « أشارت كليب بالأكف الاصابع » لان ذلك حيث لا تعويض ، وفى الجلالة الكريمة تعويض همزة الاستفهام عن المحذوف ، وهل الجر به أو بالعوض قولان . وروى عنه . وكذا عن الحسن رضي الله تعالى عنه . ويحيى بن عمر . وابن جرير . وآخرين (الله) بدون مد . وفى ذلك احتمالان •

الأول أن الحـــذف من غير عوض فيكون على خلاف القياس ، والثانى أن الهمزة المذكورة همزة الاستفهام وهى همزة قطع عوضت عن الحرف ولكنها لم تمد وهذا أولى من دعوى الشذوذ ، ولذا اختاره فى الدر المصون ، وقرئ بتنوين الشهادة وصل الهمزة ونصب اسم الله تعالى من غير مد . وخرجه أبو البقاء على أنه منصوب بفعل القسم محذوفا ﴿ إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الْآثِمِينَ ١٠٦ ﴾ أى إذا فعلنا ذلك وكتمنا ، والعدول عن آثمون إلى ماذكر للمبالغة . وقرىء (لملائمين) بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وادغام النون فيها ﴿ فَإِنْ عُثِرَ ﴾ أى اطلع يقال عثر الرجل على الشىء عثورا إذا اطلع عليه •

وقال الهورى : تقول عثرت إذا اطلعت على ما كان خفيا وهو مجاز بحسب الاصل من قولهم : عثر إذا كبا ، وذلك أن العاثر ينظر إلى موضع عثاره فيعرفه ويطلع عليه ، وقال الليث : إن مصدر عثر بمعنى اطلع العثور وبمعنى كبا العثار وحينئذ يحق القول بالمجاز لأن اختلاف المصدر ينافيه فلا تتأتى تلك الدعوى الا على ماقاله الراغب من اتحاد المصدرين ، وفى القاموس عثر كضرب . ونصر . وعلم . وكرم عثرا وعثيرا وعثارا كبا . والعثور الاطلاع كالعثر . وظاهر هذا أن لا مجاز . ويفهم منه أيضا الاتحاد فى بعض المصادر فافهم ، والمراد فان عثر بعد التحليف ﴿ عَلَىٰ أَنَّهُمَا ﴾ أى الشاهدين الحالفين ﴿ اسْتَحَقَّا إِثْمًا ﴾ أى فعلا ما يوجبه من تحريف وكتم بأن ظهر بأيديهما شىء من التركة وادعيا استحقاقهما له بوجه من الوجوه ، وقال الجبائى : الكلام على حذف مضاف أى استحقا عقوبة اثم ﴿ فَآخَرَانِ ﴾ أى فرجلان آخران ، وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا ﴾ والفاء جزائية وهى احدى مصوغات الابتداء بالنكرة . ولا محذور فى الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه : ﴿ مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ ﴾ ، وقيل : هو خبر مبتدأ محذوف أى فالشاهدان آخران ، وجملة (يقومان) صفته والجار والمجرور صفة أخرى ، وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير (يقومان) ، وقيل : هو فاعل فعل محذوف أى فليشهد آخران وما بعده صفة له ، وقيل : مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والجملة الفعلية صفته وضمير (مقامهما) فى جميع هذه الاوجه مستحق للذين استحقا ، وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التى تولياها ولم يؤدياها كما هى بل هو مقام الحبس والتحليف ، و (استحق) بالبناء للفاعل قراءة عاصم فى رواية حفص عنه وبها قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن عباس . وأبى رضى الله تعالى عنهم وفاعله (الاوليان) ، والمراد من الموصول أهل الميت ومن الاوليين الاقربان اليه الوارثان له الأحقان بالشهادة لقربهما واطلاعهما وهما فى الحقيقة الآخران القائمان مقام اللذين استحقا اثما إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرهما للتنبيه على وصفهما بهذا الوصف •

ومفعول (استحق) محذوف واختلفوا في تقديره فقدره الزمخشري أن يجردوهما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين، وقدره أبو البقاء وصيتهما، وقدره ابن عطية مالهم وتركتهم ه

وقال الامام: إن المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهما. وسبب أولويتهما أن الميت عينهما للوصية فمعنى (استحق عليهم الاوليان) خان في مالهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهما. وعلى هذا لاضرورة إلى القول بحذف المفعول، وقرأ الجمهور (استحق عليهم الاوليان) بيناء استحق للمفعول، واختلفوا في مرجع ضميره والاكثرون أنه الاثم، والمراد من الموصول الورثة لان استحقاق الاثم عليهم كناية عن الجناية عليهم ولا شك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس اليهم هم الورثة، وقيل: إنه الايصاء، وقيل: الوصية لتأويلها بما ذكر، وقيل: المال، وقيل: إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور. وكذا اختلفوا في توجيه رفع (الاوليان) فقيل: إنه مبتدأ خبره آخران أي الاوليان بامر الميت آخران، وقيل: بالعكس، واعترض بان فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله، وقيل: خبر مبتدا مقدر أي هما الآخران على الاستئناف البياني، وقيل: بدل من آخران، وقيل. عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتنكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره، نعم نقل عن بعض عدم الاشتراط، وقيل: هو بدل من فاعل (يقومان) ه

وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبرا أو صفة عن الضمير، على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطا. وقيل: هو صفة آخران، وفيه وصف النكرة بالمعرفة. والاخفش أجازه هنا لان النكرة بالوصف قربت من المعرفة. قيل وهذا على عكس ٭ ولقد أمر على اللئيم يسبني ٭ فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف، ويمكن. كما قال بعض المحققين. أن يكون منه بأن يجعل الاوليان لعدم تعينهما كالنكرة ٭

وعن أبي علي الفارسي أنه نائب فاعل (استحق)، والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الاولين منهم للشهادة كما قال الزمخشري أو اثم الاولين كما قيل. وهو تثنية الاولى قلبت ألفه ياء عندها، وفي على في (عليهم) أوجه. الأول أنها على بابها. والثاني انها بمعنى في. والثالث انها بمعنى من. وفسر (استحق) طلب الحق وبحق وغلب. وقرأ يعقوب. وخلف. وحمزة. وعاصم في رواية أبي بكر عنه (استحق عليهم الاولين) ببناء استحق للمفعول، والاولين جمع أول المقابل للآخر وهو مجرور على أنه صفة (الذين) أو بدل منه أو من ضمير (عليهم) أو منصوب على المدح، ومعنى الاولية التقدم على الاجانب في الشهادة. وقيل: التقدم في الذكر لدخولهم في (يا أيها الذين آمنوا) ه

وقرأ الحسن (الاولان) بالرفع، وهو كما قدمنا في الاوليان؛ وقرئ «الاولين» بالتثنية والنصب، وقرأ ابن سيرين (الاوليين) بياءين تثنية أولى منصوبا، وقرئ (الاولين) بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كاعلين واعراب ذلك ظاهر ٭

﴿ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ ﴾ عطف على (يقومان) والسببية ظاهرة. وقوله سبحانه ﴿ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِن شَهَادَتِهِمَا ﴾ جواب القسم. والمراد بالشهادة عند الكثير ومنهم ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اليمين كما في قوله عز وجل (فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله) وسميت اليمين شهادة على ماقال الطبرسي لان اليمين كالشهادة على مايحلف عليه أنه كذلك أي ليميننا على أنهما كاذبان فيما ادعيا من الاستحقاق مع كونها حقة صادقة في نفسها أولى بالقبول من يمينهما مع كونها كاذبة في نفسها لما أنه قد ظهر للناس استحقاقهما للاثم ويميننا منزهة عن الريب والريبة

وصيغة التفضيل إنما هي لامكان قبول يمينهما في الجملة باعتبار صدقهما في ادعاء تملكهما لما ظهر في أيديهما ، وقيل : إن الشهادة على معناها المتبادر عند الاطلاق ، وسيأتي إن شاء الله تعالى عن بعض المحققين غير ذلك .

وقوله عز شأنه ﴿ وَمَا اعْتَدَيْنَا ﴾ عطف على الجواب أي ما تجاوزنا في شهادتنا الحق وما اعتدينا عليهما بابطال حقهما . وقوله تعالى ﴿ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ١٠٧ ﴾ استئناف مقرر لما قبله أي انا إذا اعتدينا فيما ذكر لمن الظالمين أنفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وعذابه أو لمن الواضعين الحق في غير موضعه ، ومعنى الآيتين عند غير واحد من المفسرين أن المحتضر اذا أراد الوصية ينبغي أن يشهد عدلين من ذوي دينه أو نسبه فان لم يجدهما بأن كان في سفر فآخران من غيرهم ، ثم إن وقع ارتياب في صدقهما أقسما على صدق ما يقولان بالتغليظ في الوقت فان اطلع على كذبهما بامارة حلف آخران من أهل الميت . وادعى أن الحكم منسوخ إذا كان الاثنان شاهدين فانه لا يحلف الشاهد ولا يعارض يمينه بيمين الوارث ، وقيل : إن التحليف لم ينسخ لكنه مشروط بالريبة .

وقد روي عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه كان يحلف الشاهد والراوي إذا اتهمهما ، وفي بعض كتب الحنفية أن الشاهد إن لم يجد من يزكيه يجوز تحليفه احتياطا وهذا خلاف المفتى به كما بسط في محله . وكذا ادعى البعض النسخ أيضا على تقدير أن يكون المراد بالشاهدين في السفر غير مسلمين لأن شهادة الكافر على المسلم لا تقبل مطلقا ، وروى حديث النسخ ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقال بعضهم : لا نسخ وأجاز شهادة الذمي على المسلم في هذه الصورة .

وروى عن أبي موسى الأشعري أنه حكم لما كان واليا على الكوفة بمحضر من الصحابة بشهادة ذميين بعد تحليفهما في وصية مسلم في السفر وإلى ذلك ذهب الامام أحمد بن حنبل ، وقال آخرون : الاثنان وصيان وحكم تحليفهما إذا ارتاب الورثة غير منسوخ ، وما أفادته الآية من رد اليمين على الورثة ليس من حيث أنهم مدعون وقد ظهرت خيانة الوصيين فردت اليمين عليهما خلافا للشافعي بل من حيث أنهم صاروا مدعى عليهم لانقلاب الدعوى فان الوصي المدعى عليه أولا صار مدعيا للملك والورثة ينكرون ذلك ، ويدل عليه ما أخرجه البخاري في التاريخ ، والترمذي وحسنه ، وابن جرير . وابن المنذر . وخلق آخرون عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : «خرج رجل من بني سهم مع تميم الداري ، وعدي بن بداء ، وقيل : بداء بالذون فمات السهمي بأرض ليس فيها مسلم فلما قدما بتركته فقدوا جاما من فضة مخوصا بالذهب فأحلفهما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالله تعالى ما كتمتما ولا اطلعتما ثم وجد الجام بمكة فقيل اشتريناه من تميم . وعدي فقام رجلان من أولياء السهمي فحلفا بالله سبحانه لشهادتنا أحق من شهادتهما وان الجام لصاحبهم وأخذ الجام وفيهم نزلت (يا أيها الذين آمنوا) الخ» هذا وادعى بعض المحققين أن الشهادة هنا لا يمكن أن تكون بمعناها المتبادر بوجه ولا تتصور لأن شهادتهما إما على الميت ولا وجه لها بعد موته وانتقال الحق إلى الورثة وحضورهم أو على الوارث المخاصم وكيف يشهد الخصم على خصمه فلابد من التأويل ، وذكر أن الظاهر أن تحمل في قوله سبحانه (شهادة بينكم) على الحضور أو الاحضار أي إذا حضر الموت المسافر فليحضر من يوصي اليه بايصال ماله لوارثه مسلما فان لم يجد فكافرا ، والاحتياط أن يكونا اثنين فاذا جاءا بما عندهما وحصل ريبة في كتم بعضه فليحلفا لأنهما مودعان مصدقان بيمينهما فان وجد ما خاناه فيه وادعيا أنهما تملكاه منه

بشراء ونحوه ولا بينة لها على ذلك يحلف المدعى عليه على عدم العلم بما ادعياه من التملك وأنه ملك لمورثهما لا نعلم انتقاله عن ملكه ، والشهادة الثانية بمعنى العلم المشاهد أو ما هو بمنزلته لأن الشهادة المعاينة فالتجوز بها عن العلم صحيح قريب ، والشهادة الثالثة إما بهذا المعنى أو بمعنى اليمين ، وعلى هذا وهو مما أفاضه الله تعالى على بركة كلامه سبحانه فلا نسخ فى الآية ولا اشكال ، وما ذكروه كله تكلف لم يصف من الكدر لذوق ذائق ، وسبب النزول وقول الرسول ﷺ مبين لما ذكر انتهى *

ولعل تخصيص الاثنين اللذين يحلفان باحقية شهادتهما على ما قيل لخصوص الواقعة وإلا فان كان الوارث واحدا حلف وان تعدد حلف المتعدد كما بين فى الكتب الفقهية ، وما ذكر من أن سبب النزول الخ مبين لما قرره فيه بعض خفاء إذ ليس فى الخبر أن الوارثين حلفا على عدم العلم ، وفى غيره ما هو نص فى الحلف على الثبات ، فقد روى فى خبر أطول مما تقدم أن عمرو بن العاص والمطلب بن أبى وداعة السهميين قاما فحلفا بالله سبحانه بعد العصر أنهما أى تميما وعديا كذبا وخانا ، نعم قال الترمذى فى الجامع بعد روايته لذلك الخبر : إنه حديث غريب . وليس اسناده بصحيح ، وأيضا فى حمل الشهادة على شىء مما ذكره فى قوله سبحانه (ولا نكتم شهادة الله) خفاء ، وادعى هو نفسه أن حمل الشهادة على اليمين بعيد لأنها إذا أطلقت فهى المتعارفة فتأمل ، فقد قال الزجاج : إن هذه الآية من اشكل مافى القرآن ، وقال الواحدى : روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال : هذه الآية أعضل ما فى هذه السورة من الاحكام ، وقال الامام : اتفق المفسرون على أن هذه الآية فى غاية الصعوبة إعرابا ونظما وحكما . وقال المحقق التفتازانى : اتفقوا على أن هذه الآية أصعب ما فى القرءان حكما واعرابا ونظما اه

وقال الشهاب : اعلم أنهم قالوا : ليس فى القرآن أعظم إشكالا وحكما وإعرابا وتفسيرا من هذه الآية والتى بعدها يعنى (ياأيها الذين آمنوا) الخ وقوله تعالى (فان عثر) الخ حتى صنفوا فيها تصانيف مفردة قالوا : ومع ذلك لم يخرج أحد من عهدتها . وذكر الطبرسى أن الآيتين من أعوص القرآن حكما ومعنى وإعرابا وافتخر بما أتى فيهما ولم يأت بشىء إلى غير ذلك من أقوالهم وسبحان الخبير بحقائق كلامه ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ كلام مستأنف سيق لبيان أن ما ذكر مستتبع المنافع وارد على مقتضى الحكمة والاشارة إلى الحكم السابق تفصيله ، وقيل : إلى تحليف الشاهدين ، وقيل : إلى الحبس بعد الصلاة ﴿ أَدْنَىٰ أَن يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا ﴾ أى أقرب إلى أن يؤدى الشهود الشهادة على حقيقتها من غير تغيير لها خوفا من العذاب الاخروى ، وهذه حكمة التحليف الذى تقدم أولا ، والجار الاول متعلق بيأتوا والثانى بمحذوف وقع حالا من الشهادة ، وقوله تعالى : ﴿ أَوْ يَخَافُوا أَن تُرَدَّ أَيْمَانٌ ﴾ أى الى الورثة فيحلفوا ﴿ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾ التى حلفوها عطف على مقدر ينبىء عنه المقام كأنه قيل ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة محققة ويخافوا عذاب الآخرة بسبب اليمين الكاذبة المحرمة فى سائر الاديان أو يخافوا أن ترد الايمان إلى الورثة فيحلفوا ويأخذوا مافى أيديهم فيخجلوا من ذلك على رؤس الاشهاد فينزجروا عن الخيانة ، وهو بيان لحكمة شرعية قيام الآخرين فأى هذين الخوفين وقع حصل المقصد الذى هو الاتيان بالشهادة على وجهها ، وقيل : إنه عطف على (يأتوا) أى ذلك الحكم الذى ذكرناه أقرب أن يأتوا بالشهادة على وجهها مما كنتم تفعلون وأقرب إلى خوف الفضيحة ، وجعل الشهاب هذا العطف على

حدقوله: « علفتها تبنا وماء باردا » وجوز السمين كون أو بمعنى الواو كما جوز جعلها لأحد الشيئين على ما هو الأصل فيها فتدبر وجمع ضمير «يأتوا ويخافوا» على ما قيل لأن المراد ما يعم الشاهدين المذكورين وغيرهما من بقية الناس، والظرف بعد متعلق بترد كما هو الظاهر. وجوز السمين ـ وهو ضعيف ـ أن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لايمان •

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ فى مخالفة أحكامه التى من جملتها ما ذكر، والجملة على ما قيل عطف على مقدر أى احفظوا أحكام الله سبحانه واتقوا ﴿ وَاسْمَعُوا ﴾ سمع إجابة وقبول جميع ما تؤمرون به ﴿ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ١٠٨ ﴾ تذييل لما تقدم ، والمراد فان لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين خارجين عن الطاعة والله تعالى لا يهدى القوم الخارجين عن طاعته إلى ما ينفعهم أو إلى طريق الجنة ، وقوله سبحانه: ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ ﴾ قيل ظرف لقوله عزوجل: «لايهدى» ، ونظر فيه الحلبي من حيث أنه سبحانه لا يهديهم مطلقا لا فى ذلك اليوم ولا فى الدنيا وهذا احتمال ذكره الزمخشرى ، ونقل عن المغربى أيضا وهو ظاهر على تقدير أن يكون المراد لا يهديهم إلى طريق الجنة، وفيه مراعاة لمذهب الاعتزال من أن نفى الهداية المطلقة لا يجوز على الله جل وعلا ولذلك خصص المهدى اليه ، وقيل : إنه بدل من مفعول «واتقوا» فهو حينئذ مفعول لا ظرف •

وتعقبه أبو حيان بأن فيه بعدا لطول الفصل بالجملتين ، وقال الحلبي : لا بعد فان هاتين الجملتين من تمام معنى الجملة الأولى وهو عند القائلين بالبدلية بدل اشتمال . وتعقب ذلك العلم العراقى بأن الانصاف أن بدل الاشتمال ههنا ممتنع لأنه لا بد فيه من اشتمال البدل على المبدل منه أو بالعكس وهنا يستحيل ذلك ولهذا قال الحلبي: لا بد فى هذا الوجه من تقدير مضاف ليصح ، والمراد اتقوا عقاب الله يوم وحينئذ يصح انتصاب اليوم على الظرفية ، وقال المحقق التفتازانى : وجه بدل الاشتمال ما بينهما من الملابسة بغير الكلية والبعضية بطريق اشتمال المبدل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل بمعنى أن ينتقل الذهن اليه فى الجملة ويقتضيه بوجه إجمالى مثلا إذا قيل اتقوا الله يتبادر الذهن منه إلى أنه من أى أمر من أموره وأى يوم من أيام أفعاله يجب الاتقاء أيوم جمعه سبحانه للرسل أم غير ذلك ، واعترض بانه اشترط فى ذلك أن لا يكون ظرفية وهذا ظرف زمان لو أبدل منه لأوهم ذلك ، وقيل : إنه منصوب بمضمر معطوف على «واتقوا» الخ أى واحذروا أو واذكروا يوم الخ فان تذكير ذلك اليوم الهائل مما يضطرهم إلى تقوى الله تعالى وتلقى أمره بسمع الاجابة ، وقيل : منصوب بقوله سبحانه (واسمعوا) بحذف مضاف أى واسمعوا خبر ذلك اليوم •

وقيل : منصوب بفعل مؤخر قد حذف للدلالة على ضيق العبارة عن شرحه وبيانه لكمال فظاعة ما يقع فيه كأنه قيل: يوم يجمع الله الرسل الخ يكون من الاحوال والاهوال ما لا يفى ببيانه نطاق المقال، وتخصيص الرسل بالذكر مع أن ذلك يوم مجموع له الناس لابانة شرفهم واصالتهم والايذان بعدم الحاجة إلى التصريح بجمع غيرهم بناء على ظهور كونهم أتباعا لهم . وقيل ولا يخفى لطفه على بعض الاحتمالات الآتية فى الآية: لأن المقام مقام ذكر الشهداء والرسل عليهم الصلاة والسلام هم الشهداء على أممهم كما يدل على ذلك قوله تعالى : (ونزعنا من كل أمة شهيدا) فى بيان حالهم وما يقع لهم يوم القيامة وهم هم من وعظ الشهداء الذين البحث فيهم مالايخفى ، وبهذا تتصل الآية بما قبلها أتم اتصال، وإظهار الاسم الجليل فى موضع الاضمار لتربية

المهابة وتشديد التهويل ﴿ فَيَقُولُ ﴾ لهم ﴿ مَاذَا أُجِبْتُمْ ﴾ أي في الدنيا حين بلغتم الرسالة وخرجتم عن العهدة كما ينبيء عن ذلك العدول عن تصدير الخطاب بهل بلغتم ،وفي العدول عن ماذا أجاب أممكم ما لا يخفى من الانباء عن كمال تحقير شأنهم وشدة السخط والغيظ عليهم، والسؤال لتوبيخ أولئك أيضا وإلا فهو سبحانه علام الغيوب . و(ماذا) متعلق بأجبتم على أنه مفعول مطلق له أي أي إجابة أجبتم من قبل أممكم إجابة قبول أو إجابة رد . وقيل : التقدير بماذا أجبتم أي بأي شيء أجبتم على أن يكون السؤال عن الجواب لا الاجابة فحذف حرف الجر وانتصب المجرور .وضعف بأن حذف حرف الجر وانتصاب مجروره لا يجوز إلا في الضرورة كقوله: «تمرون الديار ولم تعوجوا» وكذا تقديره مجروراً . وقال الموفق : إن(ما) اسم استفهام مبتدأ و(ذا) بمعنى الذي خبره و(أجبتم) صلته والعائد محذوف أي ما الذي أجبتم به .واعترض بأنه لا يجوز حذف العائد المجرور الا إذا جر الموصول بمثل ذلك الحرف الجار واتحد متعلقاهما ،وغاية ما أجابوا به عن ذلك أن الحذف وقع على التدريج وهو كما ترى ﴿ قَالُوا ﴾ استئناف مبنى على سؤال نشأ من سوق الكلام كأنه قيل: فماذا يقول الرسل عليهم الصلاة والسلام حينئذ ؟فقيل: يقولون ﴿ لَا عِلْمَ لَنَآ ﴾ والتعبير بالماضي للدلالة على التقرر والتحقق كنفخ في الصور وغيره ،ونفي العلم عن أنفسهم مع علمهم بماذا أجيبوا كما تدل عليه شهادتهم عليهم الصلاة والسلام على أممهم هنالك حسبما نطقت به بعض الآيات ليس على حقيقته بل هو كناية عن إظهار التشكي والالتجاء إلى الله تعالى بتفويض الأمر كله اليه عز شأنه .

وقال ابن الأنباري: إنه على حقيقته لكنه ليس لنفي العلم بماذا أجيبوا عند التبليغ ومدة حياتهم عليهم الصلاة والسلام بل بما كان في عاقبة الأمر وآخره الذي به الاعتبار . واعترض بأنهم يرون آثار سوء الخاتمة عليهم فلا يصح أيضا نفي العلم بحالهم وبما كان منهم بعد مفارقتهم لهم .وأجيب بأن ذلك إنما يدل على سوء الخاتمة وظهور الشقاوة في العاقبة لا على حقيقة الجواب بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فلعلهم أجابوا إجابة قبول ثم غلبت عليهم الشقوة .وتعقب بأنه من المعلوم أن ليس المراد بماذا أجبتم نفس الجواب الذي يقولونه أو الاجابة التي تحدث منهم بل ما كانوا عليه في أمر الشريعة من الامتثال والانقياد أو عكس ذلك . وفي رواية عن الحسن أن المراد لا علم لنا كعلمك لانك تعلم باطنهم ولسنا نعلم ذلك وعليه مدار فلك الجزاء ، وقيل : المراد من ذلك النفي تحقيق فضيحة أممهم أي أنت أعلم بحالهم منا ولا يحتاج إلى شهادتنا .

وأخرج الخطيب في تاريخه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد نفي العلم نظرا إلى خصوص الزمان وهو أول الأمر حين تزفر جهنم فتجثو الخلائق على الركب وتنهمل الدموع وتبلغ القلوب الحناجر وتطيش الأحلام وتذهل العقول ثم انهم يجيبون في ثاني الحال وبعد سكون الروع واجتماع الحواس وذلك وقت شهادتهم على الأمم، وبهذا أجاب رضي الله تعالى عنه نافع بن الأزرق حين سأله عن المنافاة بين هذه الآية وما أثبت الله تعالى لهم من الشهادة على أممهم في آية أخرى . وروى أيضا عن السدي . والكلبي . ومجاهد وهو اختيار الفراء وأنكره الجبائي ، وقال: كيف يجوز القول بذهولهم من هول يوم القيامة مع قوله سبحانه :(لا يحزنهم الفزع الأكبر) وقوله عز وجل: (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وقد نقل ذلك عنه الطبرسي ثم قال : ويمكن أن يجاب عنه بأن الفزع الأكبر دخول النار . وقوله سبحانه : (لا خوف

عليهم) إنما هو كالبشارة بالنجاة من أهوال ذلك اليوم مثل ما يقال للمريض لابأس عليك ولاخوف ، وقيل : إن ذلك الذهول لم يكن لخوف ولاحزن وإنما هو من باب الهوم في بحار الاجلال لظهور آثار تجلي الجلال. واعترض شيخ الاسلام على ماتقدم بأن قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ١٠٩ ﴾ في موضع التعليل ولا يلائم ما ذكر . و(علام) صيغة مبالغة والمراد الكامل في العلم . و(الغيوب) جمع غيب وجمع وإن كان مصدرا على ما قال السمين لاختلاف أنواعه وإن أريد به الشيء الغائب أو قلنا إنه مخفف غيب فالأمر واضح . وقرئ (علام) بالنصب على أن الكلام قد تم عند (إنك أنت) ونصب الوصف على المدح أو النداء أو على أنه بدل من اسم إن، ومعنى (إنك أنت) إنك الموصوف بصفاتك المعروفة ، والكلام على طريقه • أنا أبو النجم وشعري شعري •

وقرأ أبو بكر ، وحمزة (الغيوب) بكسر الغين حيث وقع وقد سمع في كل جمع على وزن فعول كبيوت كسر أوله لئلا يتوالى ضمتان وواو ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ﴾ بدل من «يوم يجمع الله الرسل» وقد نصب باضمار اذكر ، وقيل: في محل رفع على معنى ذاك إذ وليس بشيء ، وصيغة الماضي لما مر آنفا من الدلالة على تحقق الوقوع ، والمراد بيان ماجرى بينه تعالى وبين فرد من الرسل المجموعين على التفصيل إثر بيان ماجرى بينه عز وجل وبين الكل على وجه الاجمال ليكون ذلك كالأنموذج على تفاصيل أحوال الباقين ، وتخصيص عيسى عليه السلام بالذكر لما أن شأنه عليه الصلاة والسلام متعلق بكلا فريقي أهــل الكتاب المفرطين والمفرطين الذين نعت هذه السورة الكريمة جناياتهم فتفصيله أعظم عليهم واجلب لحسراتهم ، واظهار الاسم الجليل لما مر . و(عيسى) مبني عند الفراء ومتابعيه إما على ضمة مقدرة أو على فتحة كذلك اجراء له مجرى يازيد بن عمرو في جواز ضم المنادى وفتحه عند الجمهور ، وهذا إذا أعرب ابن صفة لعيسى ، أما إذا أعرب بدلا أو بيانا فلا يجوز تقدير الفتحة اجماعا كما بين في كتب النحو ، و«على» في قوله تعالى :

﴿ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ ﴾ متعلقة بنعمتي جعل مصدرا أي اذكر إنعامي أو بمحذوف وقع حالا من نعمة ان جعل اسما أي اذكر نعمتي كائنة عليك الخ ، وعلى التقديرين يراد بالنعمة ماهو في ضمن المتعدد، وليس المراد كما قال شيخ الاسلام بأمره عليه السلام يومئذ بذكر النعمة المنتظمة في سلك التعديد تكليفه عليه السلام بشكرها والقيام بمواجبها ولات حين تكليف مع خروجه عليه السلام عن عهدة الشكر في أوانه أي خروج بل إظهار أمره عليه السلام بتعداد تلك النعم حسبما بينه الله تعالى اعتدادا بها وتلذذا بذكرها على رءوس الأشهاد وليكون حكاية ذلك على ما أنبأ عنه النظم الكريم توبيخا للكفرة من الفريقين المختلفين في شأنه عليه السلام افراطا وتفريطا وإبطالا لقولهما جميعا ﴿ إِذْ أَيَّدتُّكَ ﴾ ظرف لنعمتي أي اذكر انعامي عليكما وقت تأييدي لكما أو حال منها أي اذكرها كائنة وقت ذلك ، وقيل : بدل اشتمال منها وهو في المعنى تفسير لها •

وجوز أبو البقاء أن يكون مفعولا به على السعة ، وقرىء «آيدتك» بالمد ووزنه عند الزمخشري أفعلتك وعند ابن عطية فاعلتك ، وقال أبو حيان : ويحتاج إلى نقل مضارعه من كلام العرب فان كان يؤايد فهو فاعل

وإن كان يؤيد فهو أفعل ومعناه ومعنى أيد واحد ، وقيل : معناه بالمد القوة وبالتشديد النصر وهما - كما قيل - متقاربان لأن النصر قوة ﴿ بِرُوحِ الْقُدُسِ ﴾ أي جبريل عليه السلام أو الكلام الذي يحيى به الدين ويكون سببا للطهر عن أوضار الآثام أو تحيي بها الموتى أو النفوس حياة أبدية أو نفس روحه عليه السلام حيث أظهرها سبحانه وتعالى روحا مقدسة طاهرة مشرقة نورانية علوية ، وكون هذا التأييد نعمة عليه عليه الصلاة والسلام مما لا خفاء فيه ، وأما كونه نعمة على والدته فلما ترتب عليه من براءتها مما نسب إليها وحاشاها وغير ذلك .

﴿ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ ﴾ أي طفلا صغيرا ، وما في النظم الكريم أبلغ من التصريح بالطفولية وأولى لأن الصغير يسمى طفلا إلى أن يبلغ الحلم فلذا عدل عنه ، والظرف في موضع الحال من ضمير «تكلم» .

وجوز أن يكون ظرفا للفعل . والجملة إما استئناف مبين التأييده عليه الصلاة والسلام أو في موضع الحال من الضمير المنصوب في «أيدتك» كما قال أبو البقاء ، والمهد معروف . وعن الحسن أن المراد به حجر أمه عليهما السلام ، وأنكر النصارى كلامه عليه الصلاة والسلام في المهد وقالوا إنما تكلم عليه السلام أوان ما يتكلم الصبيان ، وقد تقدم مع جوابه .

وقوله تعالى : ﴿ وَكَهْلًا ﴾ للإيذان على ما قيل بعدم تفاوت كلامه عليه الصلاة والسلام طفولية وكهولة لا لأن كلا منهما آية فإن التكلم في الكهولة معهود من كل أحد . وقال الإمام : إن الثاني أيضا معجزة مستقلة لأن المراد تكلم الناس في الطفولية وفي الكهولة حين تنزل من السماء لأنه عليه الصلاة والسلام حين رفع لم يكن كهلا . وهذا مبني على تفسير الكهل بمن وخطه الشيب ورأيت له بجالة أو من جاوز أربعا وثلاثين سنة إلى إحدى وخمسين وعيسى عليه الصلاة والسلام رفع وهو ابن ثلاث وثلاثين قيل وثلاثة أشهر وثلاثة أيام .

وقيل : رفع وهو ابن أربع وثلاثين وما صح أنه عليه الصلاة والسلام وخطه الشيب ، وأما لو فسر بمن جاوز الثلاثين فلا يتأتى هذا القول كما لا يخفى .

وقال بعض : الأولى أن يجعل «وكهلا» تشبيها بليغا أي تكلمهم كائنا في المهد وكائنا كالكهل . وأنت تعلم أن أخذ التشبيه من العطف لا وجه له وتقدير الكاف تكلف ﴿ وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ﴾ عطف على «إذ أيدتك» أي واذكر نعمتي عليكما وقت تعليمي لك من غير معلم ﴿ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ أي جنسهما ، وقيل : الكتاب الخط والحكمة الكلام المحكم الصواب ﴿ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴾ خصا بالذكر إظهارا لشرفهما على الأول .

﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ ﴾ أي تصور ﴿ مِنَ الطِّينِ ﴾ أي جنسه ﴿ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾ أي هيئة مثل هيئته ﴿ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا ﴾ أي في تلك الهيئة المشبهة ﴿ فَتَكُونُ ﴾ بعد نفخك من غير تراخ ﴿ طَيْرًا بِإِذْنِي ﴾ أي حيوانا يطير كسائر الطيور وقرأ نافع . ويعقوب (طائرا) وهو إما اسم مفرد وإما اسم جمع كباقر وسامر .

﴿ وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي ﴾ عطف على «تخلق» وقوله سبحانه : ﴿ وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي ﴾ عطف على «إذ تخلق» أعيدت فيه «إذ» كما قيل لكون إخراج الموتى من قبورهم لا سيما بعد ما صاروا رميما معجزة

باهرة حرية بتذكيرو قتها صريحاً . وما فى النظم الكريم أبلغ من تحيي الموتى فلذا عدل عنه اليه . وقد تقدم الكلام فى بيان من أحياهم عليه الصلاة والسلام مع بيان ماينفعك فى هذه الآية فى سورة آل عمران *
وذكره بإذنى هنا أربع مرات وثمة مرتين قالوا : لأنه هنا للامتنان وهناك للاخبار فناسب هنا التكرار هنا
﴿ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِى إِسْرَائِيلَ عَنْكَ ﴾ يعنى اليهود حين هموا بقتله ولم يتمكنوا منه *
﴿ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ ﴾ أى المعجزات الواضحة مما ذكر ومالم يذكر وهو ظرف لكففت مع اعتبار قوله تعالى : ﴿ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ١١٠ ﴾ وهو مما يدل على أنهم قصدوا اغتياله عليه الصلاة والسلام المحوج إلى الكف أى كففتهم عنك حين قالوا ذلك عند مجيئك إياهم بالبينات ، ووضع الموصول موضع ضميرهم لذمهم بما فى حيز الصلة فكلمة من بيانية وهذا إشارة إلى ماجاء به . وقرأ حمزة والكسائى « إلا ساحر » فالاشارة إلى عيسى عليه الصلاة والسلام ، وجعل الاشارة اليه على القراءة الأولى وتأويل السحر بساحر لتتوافق القراءتان لاحاجة اليه ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ ﴾ أى أمرتهم فى الانجيل على لسانك أو أمرتهم على ألسنة رسلى . وجاء استعمال الوحى بمعنى الأمر فى كلام العرب كما قال الزجاج وأنشد :

الحمد لله الذى استقلت بإذنه السماء واطمأنت أوحى لها القرار فاستقرت

أى أمرها أن تقر فامتثلت ، وقيل : المراد بالوحى اليهم الهامه تعالى إياهم كما فى قوله تعالى : « وأوحى ربك إلى النحل » « وأوحينا إلى أم موسى » وروى ذلك عن السدى . وقتادة . وإنما لم يترك الوحى على ظاهره لأنه مخصوص بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحواريون ليسوا كذلك ، وقد تقدم المراد بالحواريين *
وأن فى قوله تعالى ﴿ أَنْ آمِنُوا بِى وَبِرَسُولِى ﴾ مفسرة لما فى الايحاء من معنى القول ، وقيل : مصدرية أى بأن آمنوا الخ . وتقدم الكلام فى دخولها على الأمر . والتعرض لعنوان الرسالة للتنبيه على كيفية الايمان به عليه الصلاة والسلام والرمز إلى عدم إخراجه عليه الصلاة والسلام عن حده حطا ورفعا ﴿ قَالُوا آمَنَّا ﴾ طبق ما أمرنا به ﴿ وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ١١١ ﴾ مخلصون فى إيماننا أو منقادون لما أمرتنا به *
﴿ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ﴾ منصوب باذكر على أنه ابتداء كلام لبيان ماجرى بينه عليه الصلاة والسلام وبين قومه منقطع عما قبله كما يشير اليه الاظهار فى مقام الاضمار *
ويجوز أن يكون ظرفاً لقالوا وفيه على ما قيل حينئذ . تنبيه على ان ادعاءهم الاخلاص مع قولهم ﴿ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ﴾ لم يكن عن تحقيق منهم ولا عن معرفة بالله تعالى وقدرته سبحانه لانهم لو حققوا وعرفوا لم يقولوا ذلك اذ لا يليق مثله بالمؤمن بالله عز وجل . وتعقب هذا القول الحلبى بأنه خارق للاجماع . وقال ابن عطية : لاخلاف أحفظه فى أنهم كانوا مؤمنين . وأيد ذلك بقوله تعالى : (فمن يكفر بعد منكم) وبأن وصفهم بالحواريين ينافى أن يكونوا على الباطل وبأن الله تعالى أمر المؤمنين بالتشبه بهم والاقتداء بسنتهم فى قوله عز من قائل : (كونوا أنصار الله) الآية . وبأن رسول الله ﷺ مدح الزبير « إن لكل نبى حواريا وإن حوارى الزبير » والتزام القول بأن الحواريين فرقتان مؤمنون وهم خالصة عيسى عليه الصلاة والسلام

والمأمور بالتشبه بهم وكافرون وهم أصحاب المائدة . وسؤال عيسى عليه الصلاة والسلام نزول المائدة وإنزالها لإلزامهم الحجة يحتاج إلى نقل ولم يوجد . ومن ذلك أجيب عن الآية بأجوبة فقيل : إن معنى «هل يستطيع» هل يفعل كما تقول للقادر على القيام : هل تستطيع أن تقوم مبالغة في التقاضي . ونقل هذا القول عن الحسن *

والتعبير عن الفعل بالاستطاعة من التعبير عن المسبب بالسبب إذ هي من أسباب الإيجاد . وعلى عكسه التعبير عن إرادة الفعل بالفعل تسمية للسبب الذي هو الإرادة باسم المسبب الذي هو الفعل في مثل قوله تعالى : (إذا قمتم إلى الصلاة) الخ . وقيل : إن المعنى هل يطيع ربك فيستطيع بمعنى يطيع ويطيع بمعنى يجيب مجازاً ونقل ذلك عن السدي . وذكر أبو شامة أن النبي ﷺ عاد أبا طالب في مرض فقال له : يا ابن أخي ادع ربك أن يعافيني فقال : اللهم اشف عمي فقام كأنما نشط من عقال فقال : يا ابن أخي إن ربك الذي تعبده يطيعك فقال : يا عم وأنت لو أطعته لكان يطيعك أي يجيبك لمقصودك وحسن استعماله ﷺ لذلك المشاكلة .

وقيل : هذه الاستطاعة على ما تقتضيه الحكمة والإرادة فكأنهم قالوا : هل إرادة الله تعالى وحكمته تعلقت بذلك أولا ؟ لأنه لا يقع شيء بدون تعلقهما به *

واعترض بأن قوله تعالى الآتي : (اتقوا الله إن كنتم مؤمنين) لا يلائمه لأن السؤال عن مثله مما هو من علوم الغيب لا قصور فيه . وقيل : إن سؤالهم للاطمئنان والتثبت كما قال الخليل عليه الصلاة والسلام : (أرني كيف تحيي الموتى) ومعنى (إن كنتم مؤمنين) إن كنتم كاملين في الإيمان والإخلاص . ومعنى (ونعلم أن قد صدقتنا) نعلم علم مشاهدة وعيان بعد ما علمناه علم إيمان وإيقان . ومن هذا يعلم ما يندفع به الاعتراض *

وقرأ الكسائي . وعلي كرم الله تعالى وجهه . وعائشة . وابن عباس . ومعاذ وجماعة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم «هل تستطيع ربك» بالتاء خطاباً لعيسى عليه الصلاة والسلام ونصب «ربك» على المفعولية والأكثرون على أن هناك مضافاً محذوفاً أي سؤال ربك أي هل تسأله ذلك من غير صارف . وعن الفارسي أنه لا حاجة إلى تقدير . والمعنى هل تستطيع أن ينزل ربك بدعائك . وأنت تعلم أن اللفظ لا يؤدي ذلك فلا بد من التقدير . والمائدة في المشهور الخوان الذي عليه الطعام من ماد يميد إذا تحرك أو من ماده بمعنى أعطاه فهي فاعلة إما بمعنى مفعولة كعيشة راضية ، واختاره الأزهري في تهذيب اللغة أو بجعلها للتمكن مما عليها كأنها بنفسها معطية كقولهم للشجرة المثمرة : مطعمة . وأجاز بعضهم أن يقال فيها ميدة واستشهد عليه بقول الراجز :

وميدة كثيرة الألوان تصنع للجيران والإخوان

واختار المناوي أن المائدة كل ما يمد ويبسط ، والمراد بها السفرة ، وأصلها طعام يتخذه المسافر ثم سمي بها الجلد المستدير الذي تحمل به غالباً كما سميت المزادة راوية . وجوز أن تكون تسمية الجلد المذكور سفرة لأن له معاليق متى حلت عنه انفرج فأسفر عما فيه . وهذا غير الخوان بضم الخاء وكسرها وهو أفصح ويقال له : إخوان بهمزة مكسورة لأنه اسم لشيء مرتفع يهيأ ليؤكل عليه الطعام ، والأكل عليه بدعة لكنه جائز إن خلا عن قصد التكبر . وتطلق المائدة على نفس الطعام أيضاً كما نص عليه بعض المحققين . و «من السماء» يجوز أن يتعلق بالفعل قبله وأن يتعلق بمحذوف وقع صفة لمائدة أي مائدة كائنة من السماء ﴿ قَالَ ﴾ أي عيسى

عليه الصلاة والسلام لهم حين قالوا ذلك: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ من أمثال هذا السؤال واقتراح الآيات كما قال الزجاج . وعن الفارسي أنه أمر لهم بالتقوى مطلقا . ولعل ذلك لتصير ذريعة لحصول المأمول فقد قال سبحانه: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال جل شأنه: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١١٢ ﴾ بكمال قدرته تعالى وبصحة نبوتي أو كاملين في الإيمان والإخلاص أو إن صدقتم في ادعاء الإيمان والإسلام ﴿ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا ﴾ أكل تبرك ، وقيل : أكل تمتع وحاجة . والإرادة إما بمعناها الظاهر أو بمعنى المحبة أي نحب ذلك ، والكلام كما قيل تمهيد عذر وبيان لما دعاهم إلى السؤال أي لسنا نريد من السؤال إزاحة شبهتنا في قدرته سبحانه على تنزيلها أو في صحة نبوتك حتى يقدح ذلك في الإيمان والتقوى ولكن نريد الخ أو ليس مرادنا اقتراح الآيات لكن مرادنا ما ذكره

﴿ وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا ﴾ بازدياد اليقين كما قال عطاء ﴿ وَنَعْلَمَ ﴾ علم مشاهدة وعيان على ما قدمناه ﴿ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا ﴾ أي أنه قد صدقتنا في ادعاء النبوة ، وقيل : في أن الله تعالى يجيب دعوتنا ، وقيل : فيما ادعيت مطلقا ﴿ وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ ١١٣ ﴾ عند من لم يحضرها من بني إسرائيل ليزداد المؤمنون منهم بشهادتنا طمأنينة ويقينا ويؤمن بسببها كفارهم أو من الشاهدين للعين دون السامعين للخبر ، وقيل : من الشاهدين لله تعالى بالوحدانية ولك بالنبوة •

و(عليها) متعلق بالشاهدين إن جعل اللام للتعريف أو بمحذوف يفسره من الشاهدين إن جعلت موصولة وجوزنا تفسير ما لا يعمل للعامل ، وقيل : متعلق به وفيه تقديم ما في حيز الصلة وحرف الجر وكلاهما ممنوع ونقل عن بعض النحاة جواز التقديم في الظرف ، وعن بعضهم جوازه مطلقا ، وجوز أن يكون حالا من اسم كان أي عاكفين عليها . وقرىء (يعلم) بالبناء للمفعول و (تعلم وتكون) بالتاء والضمير للقلوب •

﴿ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ لما رأى أن لهم غرضا صحيحا في ذلك ، وأخرج الترمذي في نوادر الأصول وغيره عن سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى أن قد أبوا إلا أن يدعو لهم بها قام فألقى عنه الصوف ولبس الشعر الأسود ثم توضأ واغتسل ودخل مصلاه فصلى ماشاء الله تعالى فلما قضى صلاته قام قائما مستقبل القبلة وصف قدميه حتى استويا فألصق الكعب بالكعب وحاذى الأصابع بالأصابع ووضع يده اليمنى على اليسرى فوق صدره وغض بصره وطأطأ رأسه خشوعا ثم أرسل عينيه بالبكاء فما زالت دموعه تسيل على خديه وتقطر من أطراف لحيته حتى ابتلت الأرض حيال وجهه فلما رأى ذلك دعا الله تعالى فقال: ﴿ اللَّهُمَّ رَبَّنَا ﴾ ناداه سبحانه وتعالى مرتين على ما قيل مرة بوصف الألوهية الجامعة لجميع الكمالات وأخرى بوصف الربوبية المنبئة عن التربية إظهاراً لغاية التضرع ومبالغة في الاستدعاء . وإنما لم يجعل نداء واحداً بأن يعرب (ربنا) بدلا أو صفة لأنهم قالوا: إن لفظ (اللهم) لا يتبع وفيه خلاف لبعض النحاة وحذف حرف النداء في الأول وعوض عنه الميم وكذا في الثاني إلا أن التعويض من خواص الاسم الجليل أي يا الله يا ربنا ﴿ أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً ﴾ أي خوانا عليه طعام أو سفرة كذلك ، وتقديم الظرف على المفعول الصريح لما مر مراراً من الاهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر . وقوله سبحانه وتعالى ﴿ مِنَ السَّمَاءِ ﴾

متعلق إما بانزل أو بمحذوف وقع صفة لمائدة أي كائنة من السماء، والمراد بها إما المحل المعهود وهو المتبادر من اللفظ وإما جهة العلو، ويؤيد الأول ما أخرجه ابن حميد. وابن أبي حاتم عن عمار بن ياسر أن المائدة التي نزلت كان عليها من ثمر الجنة وكذا روى عن وهب بن منبه .

ويؤيد الثاني ما روى عن سلمان الفارسي من خبر طويل أن المائدة لما نزلت قال شمعون رأس الحواريين لعيسى عليه الصلاة والسلام: يا روح الله وكلمته أمن طعام الدنيا هذا أم من طعام الجنة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: أما آن لكم أن تعتبروا بما ترون من الآيات وتنتهوا عن تنقير المسائل ما أخوفني عليكم أن تعاقبوا بسبب هذه الآية فقال شمعون: لا وإله اسرائيل ما أردت بها سوءاً يا ابن الصديقة فقال عيسى عليه الصلاة والسلام: ليس شيء مما ترون عليها من طعام الجنة ولا من طعام الدنيا إنما هو شيء ابتدعه الله تعالى في الهواء بالقدرة الغالبة القاهرة فقال له كن فكان في أسرع من طرفة عين فكلوا مما سألتم باسم الله واحمدوا عليه ربكم يمدكم منه ويزدكم فانه بديع قادر شاكر، وقوله تعالى ﴿تَكُونُ لَنَا عِيداً﴾ صفة «مائدة» و«لنا» خبر كان و«عيداً» حال من الضمير في الظرف أو في (تكون) على رأي من يجوز إعمالها في الحال، ويجوز أن يكون «عيداً» الخبر و«لنا» حينئذ إما حال من الضمير في «تكون» أو حال من (عيداً) لأنه صفة له قدمت عليه، والعيد العائد مشتق من العود ويطلق على الزمان المعهود لعوده في كل عام بالفرح والسرور، وعليه فلا بد من تقدير مضاف، والمعنى يكون نزولها لنا عيداً، ويطلق على نفس السرور العائد وحينئذ لا يحتاج إلى التقدير، وفي الكلام لطافة لا تخفى، وذكر غير واحد أن العيد يقال لكل ما عاد عليك في وقت، ومنه قول الأعشى:

فوا كبدي من لاعج الحب والهوى إذا اعتاد قلبي من أميمة عيدها

وهو واوي كما يقتضيه الاشتقاق ولكنهم قالوا في جمعه: أعياد وكان القياس أعواد لأن الجموع ترد الاشياء إلى أصولها كراهة الاشتباه، كما قال ابن هشام، بجمع عود، ونظر ذلك الحريري بقولهم، هو أليط بقلبي منك أي ألصق حباً، فإن أصله الواو لكن قالوا ذلك ليفرق بينه وبين قولهم، هو ألوط من فلان، ولا يخفى أن هذا خالف لما ذكره محققو أهل اللغة، وعن الكسائي يقال: لاط الشيء بقلبي يلوط ويليط وهو ألوط وأليط، ثم إنهم إنما لم يعكسوا الامر في جمع عود وعيد فيقولوا في جمع الاول أعياد وفي جمع الثاني أعواد مع حصول التفرقة أيضاً اعتباراً على ما قيل للأخف في الأكثر استعمالا مع رعاية ظاهر المفرد، وقرأ عبدالله «تكن» بالجزم على جواب الامر ﴿لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾ أي لأهل زماننا ومن يجيء بعدنا، روى أنه نزلت يوم الأحد فلذلك اتخذه النصارى عيداً، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن المعنى يأكل منها أول الناس وآخرهم، والجار والمجرور عند بعض بدل من الجار والمجرور أعني «لنا»، وقال أبو البقاء: إذا جعل «لنا» خبراً أو حالا فهو صفة لعيداً وإن جعل صفة له كان هو بدلا من الضمير المجرور باعادة الجار، وظاهره أن المبدل منه الضمير لكن أعيد الجار لأن البدل في قوة تكرار العامل، وهو تحكم لأن الظاهر كما أشير إليه ابدال المجموع من المجموع، ثم إن ضمير الغائب يبدل منه وأما ضمير الحاضر فأجازه بعضهم مطلقاً وأجازه آخرون كذلك، وفصل قوم فقالوا إن أفاد توكيداً واحاطة وشمولا جاز وإلا امتنع.

واستظهر بعضهم على قول الخبر أن يكون «لنا» خبراً أي قوتاً أو نافعة لنا. وقرأ زيد. وابن محيصن.

والجحدري «لأولانا وأخرانا» بتأنيث الأول والآخر باعتبار الأمة والطائفة، وكون المراد بالأولى والأخرى الدار الأولى أي الدنيا والدار الأخرى أي الآخرة مما لا يكاد يصح ﴿وَآيَةً﴾ عطف على «عيداً» وقوله سبحانه وتعالى: ﴿مِنْكَ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة له أي آية كائنة منك دالة على كمال قدرتك وصحة نبوتي ﴿وَارْزُقْنَا﴾ أي الشكر عليها على ما حكي عن الجبائي أو المائدة على ما نقل عن غير واحد، والمراد بها حينئذ كما قيل ما على الخوان من الطعام أو الأعم من ذلك وهذه ولعله الأول ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ١١٤﴾ تذييل جار مجرى التعليل أي خير من يرزق لأنه خالق الرزق ومعطيه بلا ملاحظة عوض *

﴿قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾ مرات عديدة كما ينبئ عن ذلك صيغة التفعيل، وورود الاجابة منه تعالى كذلك مع كون الدعاء منه عليه الصلاة والسلام بصيغة الافعال لاظهار كمال اللطف والاحسان مع ما فيه من مراعاة ما وقع في عبارة السائلين، وفي تصدير الجملة بكلمة التحقيق وجعل خبرها اسماً تحقيق للوعد وإيذان بأنه سبحانه وتعالى منجزه لامحالة وإشعار بالاستمرار، وهذه القراءة لأهل المدينة. والشام. وعاصم، وقرأ الباقون كما قال الطبرسي (منزلها) بالتخفيف، وجعل الانزال والتنزيل بمعنى واحد ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ﴾ أي بعد تنزيلها الحال كونه كائناً ﴿مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ﴾ بسبب كفره ذلك ﴿عَذَابًا﴾ هو اسم مصدر بمعنى التعذيب كالمتاع بمعنى التمتيع، وقيل: مصدر محذوف الزوائد وانتصابه على المصدرية في التقديرين، وقيل: منصوب على التوسع، والتشبيه بالمفعول به مبالغة كما ينصب الظرف ومعمول الصفة المشبهة كذلك، وجوز أبو البقاء أن يكون نصبه على الحذف والايصال، والمراد بعذاب وهو حينئذ اسم ما يعذب به، ولا يخفى أن حذف الجار لايطرد في غير أن وإن عند عدم اللبس، والتنوين للتعظيم أي عذاباً عظيماً *

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا أُعَذِّبُهُ﴾ في موضع النصب على أنه صفة له. والهاء في موضع المفعول المطلق كما في ظننته زيداً قائماً، ويقوم مقام العائد إلى الموصوف كما قيل. ووجه بأنه حينئذ يعود إلى المصدر المفهوم من الفعل فيكون في معنى النكرة الواقعة بعد النفي من حيث العموم فيشمل العذاب المتقدم، ويحصل الربط بالعموم، وأورد عليه أن الربط بالعموم إنما ذكره النحاة في الجملة الواقعة خبراً فلا يقاس عليه الصفة وجوز أن يكون من قبيل ضربته ضرب زيد أي عذاباً لا أعذب تعذيباً مثله، وعلى هذا التقدير يكون الضمير راجعاً على العذاب المقدم فالربط به *

وقيل: الضمير راجع إلى «من» بتقدير مضافين أي لا أعذب مثل عذابه ﴿أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ١١٥﴾ أي عالمي زمانهم أو العالمين مطلقاً، وهذا العذاب إما في الدنيا، وقد عذب من كفر منهم بمسخهم قردة وخنازير. وروي ذلك عن قتادة. وإما في الآخرة. واليه يشير ما أخرجه أبو الشيخ. وغيره عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة من كفر من أصحاب المائدة. والمنافقون. وآل فرعون. ويدل هذا على أن المائدة نزلت وكفر البعض بعد *

وأخرج ابن جرير. وغيره عن الحسن. ومجاهد أن القوم لما قيل لهم: «فمن يكفر» الخ قالوا: لا حاجة لنا بها فلم تنزل. والجمهور على الأول وعليه المعول. فقد أخرج ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم عن عمار بن ياسر موقوفاً ومرفوعاً. والوقف أصح قال: أنزلت المائدة من السماء خبزاً

ولحما وأمروا أن لا يخونوا ولا يدخروا لغد فخانوا وادخروا فمسخوا قردة وخنازير . وكان الخبز من أرز على ماروى عن عكرمة .

وروى أن عيسى عليه الصلاة والسلام لما سأله قومه ذلك فدعا أنزل الله تعالى عليهم سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون اليها فى الهواء منقضة من السماء تهوى اليهم وعيسى عليه الصلاة والسلام يبكى خوفا من الشرط الذى اتخذ عليهم فيها فمازال يدعو حتى استقرت السفرة بين يديه والحواريون حوله يجدون رائحة طيبة لم يجدوا رائحة مثلها قط وخر عيسى عليه الصلاة والسلام والحواريون سجدا شكرا لله تعالى وأقبل اليهود ينظرون اليهم فرأوا ما يغمهم ثم انصرفوا فاقبل عيسى عليه الصلاة والسلام ومن معه ينظرونها فاذا هى مغطاة بمنديل فقال عليه الصلاة والسلام : من أجرؤنا على كشفه وأوثقنا بنفسه وأحسننا بلاء عند ربه حتى نراها ونحمد ربنا سبحانه وتعالى ونأكل من رزقه الذى رزقنا؟ فقالوا : ياروح الله وكلمته أنت أولى بذلك فقام واستأنف وضوأ جديدا ثم دخل مصلاه فصلى ركعات ثم بكى طويلا ودعا الله تعالى أن يأذن له فى الكشف عنها ويجعل له ولقومه فيها بركة ورزقا ثم انصرف وجلس حول السفرة وتناول المنديل وقال: بسم الله خير الرازقين وكشف عنها فاذا عليها سمكة ضخمة مشوية ليس عليها بواسير وليس فى جوفها شوك يسيل السمن منها قد نضد حولها بقول من كل صنف غير الكراث وعند رأسها خل وعند ذنبها ملح وحول البقول خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الآخر تمرات وعلى الآخر خمس رمانات ، وفى رواية على واحد منها زيتون وعلى الثانى عسل وعلى الثالث سمن . وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فسأله شمعون عنها وأجابه بما تقدمت روايته .

ثم قالوا له عليه الصلاة والسلام: إنما نحب أن تريناآية فى هذه الآية فقال عليه السلام : سبحان الله تعالى أما اكتفيتم ثم قال : ياسمكة عودى باذن الله تعالى حية كما كنت فاحياها الله تعالى بقدرته فاضطربت وعادت حية طرية تلمظ كما يتلمظ الاسد تدور عيناها لها بصيص وعادت عليها بواسير ففزع القوم منها وانحاشوا فقال عليه الصلاة والسلام لهم: مالكم تسألون الآية فاذا أراكموها ربكم كرهتموها ماأخوفنى عليكم بما تصنعون ياسمكة عودى باذن الله تعالى كما كنت مشوية ثم دعاهم إلى الأكل فقالوا : ياروح الله أنت الذى تبدأ بذلك فقال : معاذ الله تعالى يبدأ من طلبها فلما رأوا امتناع نبيهم عليه الصلاة والسلام خافوا أن يكون نزولها سخطة وفى أكلها مثلة فتحاموها فدعا عليه الصلاة والسلام لها الفقراء والزمنى ، وقال : كلوا من رزق ربكم ودعوة نبيكم واحمدوا الله تعالى الذى أنزلها لكم ليكون مهنؤها لكم وعقوبتها على غيركم وافتتحوا كلكم باسم الله واختموه بحمد الله ففعلوا فأكل منها ألف وثلثمائة إنسان بين رجل وامرأة وصدروا منها وكل واحد منهم شبعان يتجشى ونظر عيسى عليه السلام والحواريون ما عليها فاذا ما عليها كهيئته إذ نزلت من السماء لم ينتقص منه شىء ثم إنها رفعت إلى السماء وهم ينظرون فاستغنى كل فقير أكل منها وبرىء كل زمن منهم أكل منها فلم يزالوا أغنياء صحاحا حتى خرجوا من الدنيا وندم الحواريون وأصحابهم الذين أبوا أن يأكلوا منها ندامة سالت منها أشفارهم وبقيت حسرتها فى قلوبهم ،وكانت المائدة إذا نزلت بعد ذلك أقبلت بنو اسرائيل اليها من كل مكان يسعون فزاحم بعضهم بعضا الاغنياء والفقراء والنساء والصغار والكبار والاصحاء والمرضى يركب بعضهم بعضا فلما رأى عيسى عليه الصلاة والسلام ذلك جعلها نوبا بينهم فكانت تنزل يوما ولا تنزل

يوما فلبثوا فى ذلك أربعين يوما تنزل عليهم غبا عند ارتفاع الضحى فلا تزال موضوعة يؤكل منها حتى إذا قالوا ارتفعت عنهم باذن الله تعالى إلى جو السماء وهم ينظرون إلى ظلها فى الأرض حتى توارى عنهم فأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام أن اجعل رزقى لليتامى والمساكين والزمنى دون الاغنياء من الناس فلما فعل الله تعالى ذلك ارتاب بها الاغنياء وغمصوا ذلك حتى شكوا فيها فى أنفسهم وشككوا فيها الناس وأذاعوا فى أمرها القبيح والمنكر وأدرك الشيطان منهم حاجته وقذف وسواسه فى قلوب المرتابين فلما علم عيسى عليه السلام ذلك منهم قال : هلكتم وإله المسيح سألتم نبيكم أن يطلب المائدة لكم إلى ربكم فلما فعل وأنزلها عليكم رحمة ورزقا وأراكم فيها الآيات والعبر كذبتم بها وشككتم فيها فابشروا بالعذاب فانه نازل بكم إلا أن يرحمكم الله تعالى وأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام إنى آخذ المكذبين بشرطى وإنى معذب منهم من كفر بالمائدة بعد نزولها عذابا لا أعذبه أحداً من العالمين فلما أمسى المرتابون وأخذوا مضاجعهم فى أحسن صورة مع نسائهم آمنين وكان آخر الليل مسخهم الله تعالى خنازير وأصبحوا يتبعون الاقذار فى الكناسات *

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن عيسى عليه الصلاة والسلام قال لبنى اسرائيل : هل لكم أن تصوموا ثلاثين يوما ثم تسألوه فيعطيكم ما سألتم فان أجر العامل على من عمل له ففعلوا ثم قالوا : يامعلم الخير قلت لنا : إن أجر العامل على من عمل له وأمرتنا أن نصوم ثلاثين يوما ففعلنا ولم نكن نعمل لأحد ثلاثين يوما إلا أطعمنا (فهل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) إلى قوله تعالى : « أحدا من العالمين » فاقبلت الملائكة تطير بمائدة من السماء عليها سبعة أحوات وسبعة أرغفة حتى وضعتها بين أيديهم فأكل منها آخر الناس كما أكل أولهم . وجاء عنه أن المائدة كانت تنزل عليهم حيث نزلوا ، وعن وهب بن منبه أن المائدة كان يقعد عليها أربعة آلاف فاذا أكلوا شيئا أبدل الله تعالى مكانه مثله فلبثوا بذلك ما شاء الله عز وجل ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ﴾ عطف على (إذ قال الحواريون) منصوب بناصبه من الفعل المضمر أو بمضمر مستقل معطوف على ذلك . وصيغة الماضى لما مضى . والمراد يقول له عليه الصلاة والسلام : ﴿ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ يوم القيامة توبيخا للكفرة وتبكيتا لهم باقراره عليه الصلاة والسلام على رؤس الاشهاد بالعبودية وأمرهم بعبادته عز وجل *

وقيل : قاله سبحانه له عليه الصلاة والسلام فى الدنيا وكان ذلك بعد الغروب فصلى عليه الصلاة والسلام المغرب ثلاث ركعات شكرا لله تعالى حين خاطبه بذلك ، وكان الأولى لنفى الالوهية عن نفسه . والثانية لنفيها عن أمه . والثالثة لاثباتها لله عز وجل . فهو عليه الصلاة والسلام أول من صلى المغرب ولا يخفى أنه ما سيأتى إن شاء الله تعالى فى الآيات يأبى ذلك ولا يصح أيضاً خبر فيه . ثم انه ليس مدار أصل الكلام عند بعض المحققين أن القول متيقن والاستفهام لتعيين القائل كما هو المتبادر من إيلاء الهمزة المبتدأ على الاستعمال المشهور وعليه قوله تعالى (أأنت فعلت هذا بآلهتنا) ونحوه بل على أن المتيقن هو الاتخاذ . والاستفهام لتعيين أنه بأمره عليه الصلاة والسلام أو أمر من تلقاء أنفسهم كما فى قوله تعالى . (أأنتم أضللتم عبادى هؤلاء أم هم ضلوا السبيل) وقال بعض : لما كان القول قد وقع من رؤسائهم فى الضلال كان مقررا كالاتخاذ فالاستفهام لتعيين

من صدر منه فلذا قدم المسند اليه ، وقيل : التقديم لتقوية النسبة لانها بعيدة عن القبول بحيث لا تتوجه نفس السامع إلى أن المقصود ظاهرها حتى يجيب على طبقه فاحتاجت إلى التقوية حتى يتوجه اليها المستفهم عنها ، وفيه كمال توبيخ الكفرة بنسبة هذا القول اليه ، وفي قوله (اتخذوني وامي) دون واتخذوني ومريم توبيخ على توبيخ كأنه قيل: أأنت قلت ماقلت مع كونك مولودا وأمك والدة والاله لا يلد ولا يولد *

وأنت تعلم أن في ندائه عليه الصلاة والسلام على الكيفية المذكورة اشارة إلى ابطال ذلك الاتخاذ. ولام (للناس) للتبليغ، والاتخاذ اما متعد لاثنين فالياء مفعوله الاول و (إلهين) مفعوله الثاني واما متعد لواحد فالهين حال من المفعول و (من دون الله) حال من فاعل الاتخاذ أي متجاوزين الله تعالى أو صفة لالهين أي كائنين من دون الله تعالى أي غيره منضما اليه سبحانه ، فالله تعالى اله وهما بزعم الكفرة الهان فالمراد اتخاذهما بطريق اشتراكهما معه عز وجل . وهذا كما في قوله تعالى: (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله) إلى قوله سبحانه: (سبحانه وتعالى عما يشركون) وأيد ذلك بأن التوبيخ والتبكيت إنما يتأتى بذلك *

وقال الراغب: إن ظاهر ذلك القول استقلالهما عليهما الصلاة والسلام بالالوهية وعدم اتخاذ الله سبحانه وتعالى معهما الها ولابد من تأويل ذلك لأن القوم ثلثوا والعياذ بالله تعالى فاما أن يقال: إن من أشرك مع الله سبحانه غيره فقد نفاه معنى لانه جل شأنه وحده لاشريك له ويكون اقراره بالله تعالى كلا اقرار . وحينئذ يكون (من دون الله) مجازا عن مع الله تعالى أو يقال: إن المراد بمن دون الله التوسط بينهما وبينه عز شأنه فيكون الدون اشارة لقصور مرتبتهما عن مرتبته جل جلاله لانهم قالوا: هو عز اسمه كالشمس وهما كشعاعها اه

وزعم بعضهم أن المراد اتخاذهما بطريق الاستقلال . ووجهه أن النصارى يعتقدون أن المعجزات التي ظهرت على يدي عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام لم يخلقها الله تعالى بل هما خلقاها فصح أنهم اتخذوهما في حق بعض الاشياء الهين مستقلين ولم يتخذوه الها في حق ذلك البعض ، ولا يخفى أن الأول كالمتعين واليه أشار العلامة ونص على اختياره شيخ الاسلام *

واستشكلت الآية بانه لا يعلم أن أحدا من النصارى اتخذ مريم عليها السلام الها . وأجيب عنه باجوبة : الأول أنهم لما جعلوا عيسى عليه الصلاة السلام إلها لزمهم أن يجعلوا والدته أيضا كذلك لأن الولد من جنس من يلده فذكر (إلهين) على طريق الالزام لهم . والثاني أنهم لما عظموها تعظيم الاله أطلق عليها اسم الاله كما أطلق اسم الرب على الاحبار والرهبان في قوله تعالى: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) لما أنهم عظموهم تعظيم الرب . والتثنية حينئذ على حد القلم أحد اللسانين . والثالث أنه يحتمل أن يكون فيهم من قال بذلك . ويعضد هذا القول ما حكاه أبو جعفر الامامي عن بعض النصارى أنه قد كان فيما مضى قوم يقال لهم : المريمية يعتقدون في مريم أنها إله . وهذا كما كان في اليهود قوم يعتقدون أن عزيرا ابن الله عز اسمه وهو أولى الأوجه عندي . وما قرره الزاعم من أن النصارى يعتقدون الخ غير مسلم في نصارى زماننا ولم ينقله أحد ممن يوثق به عنهم أصلا . واظهار الاسم الجليل لكونه في حيز القول المسند إلى عيسى عليه الصلاة والسلام *

﴿ قَالَ ﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من صدر الكلام وهو ظاهر . وفي بعض الآثار أنه عليه الصلاة

والسلام حين يقول له الرب عز وجل ما يقول ترتعد مفاصله وينفجر من أصل كل شعرة من جسده عين من دم خيفة من ربه جلت عظمته ، وفي بعضها أنه عليه الصلاة والسلام يرتعد خوفا ولا يفتح له باب الجواب خمسمائة عام ثم يلهمه الله تعالى الجواب بعد فيقول : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ أي تنزيها لك من أن أقول ذلك أو يقال في حقك كما قدره ابن عطية. وقدره بعضهم من أن يكون لك شريك فضلا من أن يتخذ إلهان دونك ،وآخرون من أن تبعث رسولا يدعي إلوهية غيرك ويدعو اليها ويكفر بنعمتك،والأول أوفق بسياق النظم الكريم . وسبحان على سائر التقادير- على أحد الأقوال فيه وقد تقدمت- علم للتسبيح وانتصابه على المصدرية ولا يكاد يذكر ناصبه . وفيه من المبالغة في التنزيه من حيث الاشتقاق من السبح وهو الابعاد في الأرض والذهاب ، ومن جهة النقل إلى صيغة التفعيل والعدول عن المصدر إلى الاسم الموضوع له خاصة المشير إلى الحقيقة الحاضرة في الذهن واقامته مقام المصدر مع الفعل مالا يخفى •

وقوله سبحانه: ﴿ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ﴾ استئناف مقرر للتنزيه ومبين للمنزه عنه.وما الثانية سواء كانت موصولة أو نكرة موصوفة مفعول(أقول)والمراد بها على التقديرين القول المذكور أو ما يعمه وغيره ويدخل فيه القول المذكور دخولا أوليا.ونصب القول للمفردات نحو الجملة والكلام والشعر مما لا شك في صحته كنصبه الجمل الصريحة فلا حاجة إلى تفسير أقول بأذكر كما يتوهم.واسم ليس ضمير عائد إلى ما و(بحق) خبره، والجار والمجرور فيما بينهما للتبيين فيتعلق بمحذوف كما في سقيا لك.وإيثار ليس على الفعل المنفي على ما يحق لي لظهور دلالته على استمرار انتفاء الحقية وإفادة التأكيد بما في خبره من الباء المطرد زيادتها في خبر ليس•

ومعنى(ما يكون لي) أي لا ينبغي ولا يليق وهو أبلغ من لم أقله فلذا أوثر عليه : والمراد لا ينبغي أن أقول قولا لا يحق لي قوله أصلا في وقت من الأوقات ، وجوز أبو البقاء أن يكون(لي) خبر ليس و(بحق)في موضع الحال من الضمير في الجار والعامل فيه ما فيه من معنى الاستقرار.وأن يكون متعلقا بفعل محذوف على أنه مفعول له والباء للسببية أي ما ليس يثبت لي بسبب حق. وأن يكون خبر ليس و(لي)صفة حق قدم عليه فصار حالا،وهذا مخرج على رأي من أجاز تقديم حال المجرور عليه ، وقيل : إن (لي)متعلق بحق وهو الخبر. وهو أيضا مبني على قول بعض النحاة المجوز تقديم صلة المجرور على الجار.والجمهور على عدم الجواز ولا فرق عندهم في المنع بين أن يكون الجار زائدا أو غيره ، وقوله عز وجل: ﴿ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ﴾ استدلال على براءته من صدور القول المذكور عنه فإن صدوره عنه مستلزم لعلمه به تعالى قطعا والعلم به منتف فينتفي الصدور ضرورة أن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . واستشكلت هذه الجملة بأن المعنى على المضي هنا وأن تقلب الماضي مستقبلا. وأجاب عن ذلك المبرد بأن كان قوية الدلالة على المضي حتى قيل إنها موضوعة له فقط دون الحدث وجعلوه وجها لكونها ناقصة فلا تقدر إن على تحويلها إلى الاستقبال•

وأجاب ابن السراج بأن التقدير إن أقل كنت قلته الخ وكذا يقال فيما كان من أمثال ذلك،وقد نقل ذلك عثمان بن يعيش وضعفه ابن هشام في تذكرته ، والجمهور على أن المعنى إن صح قولي ودعواي ذلك فقد تبين علمك به ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي ﴾ استئناف جار مجرى التعليل لما قبله فقوله جل شأنه: ﴿ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ بيان

للواقع وإظهار القصور عليه السلام، والنفس في كلامهم إطلاقات فتطلق على ذات الشيء وحقيقته وعلى الروح وعلى القلب وعلى الدم وعلى الإرادة، وقيل: وعلى العين التي تصيب وعلى الغيب وعلى العقوبة. ويفهم من كلام البعض أنها حقيقة في الاطلاق الأول مجاز فيما عداه، وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب، والمراد تعلم معلومي الذي أخفيه في قلبي فكيف بما أعلنه ولا أعلم معلومك الذي تخفيه وسلك في ذلك مسلك المشاكلة كما في قوله:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه   قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

إلا أن ما في الآية كلا اللفظين وقع في كلام شخص واحد وما في البيت ليس كذلك. وفي الدر المصون أن هذا التفسير مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحكاه عنه أيضاً في مجمع البيان. وفسرها بعضهم بالذات وادعى أن نسبتها بهذا المعنى إلى الله تعالى لا تحتاج إلى القول بالمشاكلة، ومن ذلك قوله تعالى: «كتب ربكم على نفسه الرحمة. واصطنعتك لنفسي. ويحذركم الله نفسه» وقوله ﷺ: «أقسم ربي على نفسه أن لا يشرب عبد خمراً ولم يتب إلى الله تعالى منه إلا سقاه من طينة الخبال» وقوله عليه الصلاة والسلام: «وليس أحد أحب إليه المدح من الله عز وجل ولأجل ذلك مدح نفسه» وقوله ﷺ: «سبحان الله عدد خلقه ورضا نفسه» إلى غير ذلك من الأخبار.

وقال المحقق الشريف في شرح المفتاح. وغيره: إن لفظ النفس لا يطلق عليه تعالى وإن أريد به الذات إلا مشاكلة وليس بشيء لما علمت من الآيات والأحاديث، وادعاء أن ما فيها مشاكلة تقديرية كما قيل ذلك في قوله تعالى: (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة) لا يخفى أنه من سقط المتاع فالصحيح المعول عليه جواز اطلاقها بمعنى الذات على الله تعالى من غير مشاكلة، نعم قيل: إن لفظ النفس في هذه الآية وإن كان بمعنى الذات لابد معه من اعتبار المشاكلة لأن لا أعلم ما في ذاتك ليس بكلام مرضي فيحتاج إلى حمله على المشاكلة بأن يكون المراد لا أعلم معلوماتك فعبر عنه بلا أعلم ما في نفسك لوقوع التعبير عن تعلم معلومي بتعلم ما في نفسي.

وعلى ذلك حمل العلامة الثاني كلام صاحب الكشاف ولا يخفى ما فيه، والتحقيق أن الآية من المشاكلة إلا أنها ليست في اطلاق النفس بل في لفظ (في) فان مفادها بالنظر إلى ما في نفس عيسى عليه السلام الارتسام والانتقاش ولا يمكن ذلك نظراً إلى الله تعالى. وإلى هذا يشير كلام بعض المحققين ومنه يعلم ما في كتب الأصول من الخبط في هذا المقام، وقال الراغب: يجوز أن يكون القصد إلى نفي النفس عنه تعالى فكأنه قال: تعلم ما في نفسي ولا نفس لك فأعلم ما فيها كقول الشاعر:

* ولا ترى الضب بها ينجحر * وهو على بعده مما لا يحتاج إليه. ومثله ماذكره بعض الفضلاء من أن النفس الثانية هي نفس عيسى عليه السلام أيضاً وإنما أضافها إلى ضمير الله تعالى باعتبار كونها مخلوقة له سبحانه كأنه قال: تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما فيها (إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ١١٦) تقرير لمضمون الجملتين منطوقاً ومفهوماً لما فيه من الحصر ومدلوله الاثبات فيقرر «تعلم ما في نفسي» لأن ما انطوت عليه النفوس من جملة الغيوب ويلزمه النفي فيقرر لا أعلم ما في نفسك لأنه غيب أيضاً، ومدلول النفي أنه لا يعلم الغيب غيره تعالى شأنه.

وقوله تعالى: (مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ) استئناف كما قال شيخ الإسلام مسوق لبيان ما صدر عنه عليه السلام قد أدرج فيه عدم صدور القول المذكور عنه على أبلغ وجه وآكده حيث حكم بانتفاء صدور جميع الأقوال

المغايرة للمأمور به فتدخل فيه انتفاء صدور القول المذكور دخولا أوليا . والمراد عند البعض ماأمرتهم إلا بما أمرتني به الا أنه قيل: (ماقلت لهم) نزولا على قضية حسن الأدب لئلا يجعل ربه سبحانه ونفسه معا آمرين ومراعاة لما ورد في الاستفهام . ودل على ذلك باقحام أن المفسرة في قوله تعالى: ﴿أن اعبدوا الله ربي وربكم﴾، ولايرد أن الأمر لايتعدى بنفسه الى المأمور به الا قليلا كقوله :

* أمرتك الخير فافعل ماأمرت به * فكيف ما أول به لأنه ـ كما قال ابن هشام ـ لايلزم من تأويل شيء بشيء أن يتعدى تعديته كما صرحوا به لأن التعدية تنظر الى اللفظ . نعم قيل في جعل أن مفسرة بفعل الأمر المذكور صلته نحو أمرتك بهذا أن قم نظر أما في طريق القياس فلأن أحدهما مغن عن الآخر . وأما في الاستعمال فلأنه لم يوجد . ونظر فيما ذكر في طريق القياس لأن الأول لايغني عن الثاني والثاني لايغني عن الأول وللتفسير بعد الابهام شأن ظاهر . وادعى ابن المنير أن تأويل هذا القول بالأمر كلفة لاطائل وراءها وفيه نظر .

وجوز إبقاء القول على معناه و(أن اعبدوا) إما خبر لمضمر أي هو ان اعبدوا أو منصوب باعني مقدرا ، وقيل : عطف بيان للضمير في (به) ، واعترض بأنه صرح في المغني بأن عطف البيان في الجوامد بمنزلة النعت في المشتقات فكما أن الضمير لاينعت لايعطف عليه عطف بيان ، وأجيب بأن ذلك من المختلف فيه وكثير من النحاة جوزوه ومافي المغني قد أشار شراحه إلى رده ، وقيل : بدل من الضمير بدل كل من كل ورده الزمخشري في الكشاف بأن المبدل منه في حكم التنحية والطرح فيلزم خلو الصلة من العائد بطرحه ، وأجيب عنه بأن المذهب المنصور أن المبدل منه ليس في حكم الطرح مطلقا بل قد يعتبر طرحه في بعض الاحكام كما إذا وقع مبتدأ فان الخبر للبدل نحو زيد عينه حسنة ولا يقال حسن . وقد يقال أيضا إنه ليس كل مبدل منه كذلك بل ذلك مخصوص فيما إذا كان البدل بدل غلط ، وأجاب بعضهم بانه وان لزم خلو الصلة من العائد بالطرح لكن لاضير فيه لأن الاسم الظاهر يقوم مقامه كما في قوله : * وأنت الذي في رحمة الله اطمع * ولا يخفى أن في صحة قيام الظاهر هنا مقام الضمير خلافا لهم ، وجوز أن يكون بدلا من (ماأمرتني به) ، واعترض بان (ما) مفعول القول ولابد فيه أن يكون جملة محكية أو مايؤدي مؤداها أو ما أريد لفظه وإذا كان العبادة بدلا كانت مفعول القول مع أنها ليست واحدا من هذه الامور فلا يقال: ماقلت لهم الا العبادة ، وفي الانتصاف أن العبادة وإن لم تقل فالامر بها يقال وأن الموصولة بفعل الامر يقدر معها الامر فيقال هنا ماقلت لهم إلا الأمر بالعبادة ولا ريب في صحته لأن الامر مقول بل قول على أن جعل العبادة مقولة غير بعيد على طريقة (ثم يعودون لما قالوا) أي الوطء الذي قالوا قولا يتعلق به وقوله تعالى: (ونرثه مايقول) ونحو ذلك ، وفي الفرائد أن المراد ماقلت لهم الا عبادته أي الزموا عبادته فيكون هو المراد من (ماأمرتني به) ويصح كون هذه الجملة بدلا من ماأمرتني به من حيث انها في حكم المراد لانها مقولة و(ماأمرتني به) مفرد لفظا وجملة معنى ولايخلو عن تعسف ، وجوز ابقاء القول على معناه وأن مفسرة إما لفعل القول أو لفعل الامر ، واعترض بان فعل القول لايفسر بل يحكى به مابعده من الجمل ونحوها وبأن فعل الامر مسند إلى الله تعالى وهو لايصح تفسيره باعبدوا الله ربي وربكم بل باعبدوني أو اعبدوا الله ونحوه ، وأجيب عن هذا بانه يجوز أن يكون حكاية بالمعنى كأنه عليه السلام حكى معنى قول

الله عز وجل بعبارة أخرى وكأن الله تعالى قال له عليه السلام: مرهم بعبادتي أو قال لهم على لسان عيسى عليه السلام:
اعبدوا الله رب عيسى وربكم فلما حكاه عيسى عليه السلام قال: (اعبدوا الله ربي وربكم) فكنى عن اسمه الظاهر
بضميره كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: (قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى
الذي جعل لكم الأرض مهدا وسلك لكم فيها سبلا وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى)
فإن موسى عليه السلام لا يقول فأخرجنا بل فأخرج الله تعالى لكن لما حكاه الله تعالى عنه عليه السلام رد الكلام
إليه عز شأنه وأضاف الإخراج إلى ذاته عز وجل على طريقة المتكلم لا الحاكي وإن كان أول الكلام حكاية.
ومثله قوله تعالى: (ليقولن خلقهن العزيز العليم) إلى قوله سبحانه: (فأنشرنا به بلدة ميتا) إلى غير ذلك.

وقال أبو حيان: يجوز أن يكون المفسر (اعبدوا الله) ويكون (ربي وربكم) من كلام عيسى عليه السلام
على إضمار أعني لا على الصفة لله عز اسمه واعتمده ابن الصائغ وجعله نظير قوله تعالى: (إنا قتلنا المسيح عيسى
ابن مريم رسول الله) على رأي. وفي أمالي ابن الحاجب إذا حكى حاك كلاما فله أن يصف المخبر عنه بما ليس
في كلام المحكي عنه، واستبعد ذلك الحلبي والسفاقسي وهو الذي يقتضيه الإنصاف.

وقيل على الأول: إن بعضهم أجاز وقوع أن المفسرة بعد لفظ القول ولم يقتصر بها على ما في معناه
فيقع حينئذ مفسرا له لكن أنت تعلم أنه لا ينبغي الاختلاف في أنه لا يقترن المقول المحكي بحرف التفسير
لأن مقول القول في محل نصب على المفعولية والجملة المفسرة لا محل لها فلعل مراد البعض مجرد الوقوع
والتزام أن المقول محذوف وهو المحكي وهذا تفسير له أي ما قلت لهم مقولا فتدبر فقد انتشرت كلمات العلماء هنا.

﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ أي رقيبا أراعي أحوالهم وأحملهم على العمل بموجب أمرك من
غير واسطة ومشاهدا لأحوالهم من إيمان وكفر، و(عليهم) كما قال أبو البقاء متعلق بشهيدا. لعل التقديم لما
مر غير مرة ﴿مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ أي مدة دوامي فيما بينهم ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ أي قبضتني بالرفع إلى السماء كما
يقال توفيت المال إذا قبضته. وروي هذا عن الحسن وعليه الجمهور.

وعن الجبائي أن المعنى أمتني وادعى أن رفعه عليه السلام إلى السماء كان بعد موته وإليه ذهب النصارى
وقد مر الكلام في ذلك ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ أي الحفيظ المراقب فمنعت من أردت عصمته عن
المخالفة بالإرشاد إلى الدلائل والتنبيه عليها بإرسال الرسول وإنزال الآيات وخذلت من خذلت من الضالين
فقالوا ما قالوا، وقيل: المراد بالرقيب المطلع المشاهد، ومعنى الجملتين إني ما دمت فيهم كنت مشاهدا لأحوالهم
فيمكن لي بيانها فلما توفيتني كنت أنت المشاهد لذلك لا غيرك فلا أعلم حالهم ولا يمكنني بيانها، ولا يخفى أن
الأول أوفق بالمقام، وقد نص بعض المحققين أن الرقيب والشهيد هنا بمعنى واحد وهو ما فسر به الشهيد أولا
ولكن تفنن في العبارة ليميز بين الشهيدين والرقيبين لأن كونه عليه الصلاة والسلام رقيبا ليس كالرقيب
الذي يمنع ويلزم بل كالشاهد على المشهود عليه ومنعه بمجرد القول وأنه تعالى شأنه هو الذي يمنع منع إلزام
بالأدلة والبينات، و(أنت) ضمير فصل أو تأكيد و(الرقيب) خبر كان. وقرئ (الرقيب) بالرفع على أنه
خبر أنت، والجملة خبر كان و(عليهم) في القراءتين متعلق بالرقيب.

وقوله سبحانه: ﴿وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ١١٧﴾ تذييل مقرر لمضمون ما قبله وفيه على ما قيل إيذان بأنه سبحانه كان

هو الشهيد في الحقيقة على الكل حين كونه عليه السلام فيما بينهم، و(على) متعلقة بشهيد ، والتقديم لمراعاة الفاصلة ، وقوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ على معنى أن تعذيبهم لم يلحقك بتعذيبهم اعتراض لأنك المالك المطلق لهم ولا اعتراض على المالك المطلق فيما يفعله بملكه ، وقيل : على معنى وإن تعذبهم لم يستطع أحد منهم على دفع ذلك عن نفسه لأنهم عبادك الأرقاء في أسر ملكك وماذا تبلغ قدرة العبد في جنب قدرة مالكه ، وقيل : المعنى إن تعذبهم فإنهم يستحقون ذلك لأنهم عبادك وقد عبدوا غيرك وخالفوا أمرك وقالوا ما قالوا ، ونسب ذلك إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهو بعيد عن النظم ، نعم لا يبعد أن يكون في النظم إشارة اليه •

﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١١٨﴾ أي فإن تغفر لهم ما كان منهم لا يلحقك عجز بذلك ولا استقباح فإنك القوى القادر على جميع المقدورات التي من جملتها الثواب والعقاب الحكيم الذي لا يريد ولا يفعل إلا مافيه حكمة ، والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول بل متى كان المجرم أعظم جرما كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات أخر ، وعدم المغفرة للكافر بحكم النص والاجماع لا للامتناع الذاتي فيه ليمتنع الترديد والتعليق بان •

وقد نقل الامام ان غفران الشرك عندنا جائز • وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا : لأن العقاب حق الله تعالى على المذنب وليس في اسقاطه على الله سبحانه مضرة . وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن السدي أن معنى الآية إن تعذبهم فتميتهم بنصرانيتهم فيحق عليهم العذاب فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فتخرجهم من النصرانية وتهديهم إلى الاسلام فإنك أنت العزيز الحكيم، وهذا قول عيسى عليه السلام في الدنيا اهـ •

ولا يخفى أنه مخالف لما يقتضيه السباق والسياق ، وقيل : الترديد بالنسبة إلى فرقتين، والمعنى إن تعذبهم أي من كفر منهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم وتعف عمن آمن منهم فإنك الخ وهو بعيد جدا، وظاهر ماقالوه أنه ليس في قوله سبحانه وإن تغفر الخ تعريض بسؤال المغفرة وإنما هو لاظهار قدرته سبحانه وحكمته، ولذا قال سبحانه (العزيز الحكيم) دون الغفور الرحيم مع اقتضاء الظاهر لهما، وما جاء في الاخبار مما أخرجه أحمد في المصنف والنسائي. والبيهقي. في سننه عن أبي ذر قال: «صلى رسول الله ﷺ ليلة فقرأ بآية حتى أصبح يركع بها ويسجد بها (إن تعذبهم فإنهم عبادك) الخ فلما أصبح قلت: يارسول الله مازلت تقرأ هذه الآية حتى أصبحت قال: إني سألت ربي سبحانه الشفاعة فأعطانيها وهي نائلة إن شاء الله تعالى من لا يشرك بالله تعالى شيئا » وما أخرجه مسلم . وابن أبي الدنيا في حسن الظن . والبيهقي في الاسماء والصفات . وغيرهم عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما « أن النبي ﷺ تلا قول الله سبحانه في ابراهيم عليه السلام (رب انهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني) الآية، وقوله عز وجل في عيسى بن مريم: (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم) الخ فرفع يديه فقال: اللهم أمتي أمتي وبكى فقال الله جات رحمته : ياجبرائيل اذهب إلى محمد ﷺ فقل له: إنا سنقر عينك في أمتك ولا نسوءك » وما أخرجه ابن مردويه عن أبي ذر قال: « قلت للنبي ﷺ بأبي أنت وأمي يارسول الله قمت الليلة بآية من القرآن يعني بها هذه الآية ومعك قرآن لو فعل هذا بعضنا تال وجدنا عليه قال: دعوت الله

سبحانه لامتى قال : فماذا أجبت؟ قال : أجبت بالذى لو اطلع كثير منهم عليه تركوا الصلاة قال : أفلا أبشر الناس؟ قال: بلى فقال عمر: يارسول الله إنك إن تبعث إلى الناس بهذا يتكلوا ويدعوا العبادة فناداه أن ارجع فرجع » لا يقوم دليلا على أن فى الآية تعريضا بطلب المغفرة للكافر إذ لا يبعد منه ﷺ الدعاء لامته وطلب الشفاعة لهم بهذا النظم لكن لا على الوجه الذى قصده عيسى عليه السلام منه ، ويحتمل أنه ﷺ اقتبس ذلك من القرآن مؤديا به مقصوده الذى أراده وليس ذلك أول اقتباس له عليه الصلاة والسلام فقد صرح بعض العلماء أن دعاء التوجه عند الشافعية من ذلك القبيل والصلاة لا تنافى الدعاء، وما أخرجه مسلم ومن معه ليس فيه أكثر من أن ماذكر آثار كأمن (١) شفقته ﷺ على أمته فدعا لهم بما دعا وذلك لا يتوقف على أن فى الآية تعريضا لسؤال المغفرة للكافر، ثم إن للعلماء فى بيان سر ذكر ذينك الاسمين الجليلين فى الآية كلاما طويلا حيث أشكل وجه مناسبتهما لسياق ماقرنا به حتى حكى عن بعض القراء أنه غيرهما لسخافة عقله فكان يقرأ فانك أنت الغفور الرحيم إلى أن حبس وضرب سبع درر، ووقع لبعض الطاعنين فى القرآن من الملاحدة أن المناسب ماوقع فى مصحف ابن مسعود فانك أنت العزيز الغفور كما نقل ذلك ابن الانبارى، وقد علمت أحد توجيهاتهم لذلك .

وقيل : إن ذكرهما من باب الاحتراس لأن ترك عقاب الجانى قد يكون لعجز فى القدرة أو لاهمال ينافى الحكمة فدفع توهم ذلك بذكرهما ، وفى امالى العز بن عبد السلام أن (العزيز) معناه هنا الذى لا نظير له ، والمعنى وإن تغفر لهم فانك أنت الذى لا نظير لك فى غفرانك وسعة رحمتك ، وأنت أولى من رحم وأجدر من غفر وستر الحكيم الذى لا يفعل شيئاً الا فى مستحقه وهم مستحقون ذلك لفضلك وضعفهم، وهذا ظاهر فى أن فى الآية تعريضاً بطلب المغفرة ولا أظنك تقول به ، وادعى بعضهم انهما متعلقان بالشرطين لا بالثانى فقط، وحينئذ وجه مناسبتهما لا سترة عليه فان من له الفعل والترك عزيز حكيم، وذكر أن هذا انسب وأدق وأليق بالمقام .

﴿ قَالَ اللّهُ ﴾ كلام مستأنف ختم به حكاية ماحكى، مما يقع يوم يجمع الله الرسل عليهم الصلاة والسلام وأشير إلى نتيجته ومآله ، وصيغة الماضى للتحقق، والمراد بقول الله تعالى عقيب جواب عيسى عليه السلام مشيرا إلى صدقه ضمن بيان حال الصادقين الذين هو فى زمرتهم وبذلك يزول أيضا عنه عليه السلام خوفه من صورة ذلك السؤال لأن ازالته هى المقصودة من القول على ماقيل .

﴿ هَذَا ﴾ أى اليوم الحاضر ﴿ يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ ﴾ أى المستمرين على الصدق فى الامور المطلوبة منهم التى معظمها التوحيد الذى نحن بصدده والشرائع والاحكام المتعلقة به من الرسل الناطقين بالحق والصدق الداعين إلى ذلك وبه تحصل الشهادة بصدق عيسى عليه السلام ومن الأمم المصدقين لأولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام المقتدين بهم عقداً وعملا وبه يتحقق ترغيب السامعين المقصود بالحكاية فى الايمان برسول الله ﷺ ﴿ صِدْقُهُمْ ﴾ أى فيما ذكر فى الدنيا إذ هو المستتبع للنفع والمجازاة يومئذ ، وقيل : فى الآخرة والمراد من الصادقين الامم ومن (صدقهم) صدقهم فى الشهادة لأنبيائهم بالبلاغ وهو ينفعهم لقيامهم فيه بحق الله تعالى وهو كما ترى ، وقيل : المراد صدقهم المستمر فى دنياهم إلى آخرتهم ليتسنى كون ماذكر شهادة بصدق عيسى عليه السلام فيما قاله جوابا عن السؤال على ما يقتضيه السوق، ويكون النفع باعتبار تحققه فى الدنيا

(١) هكذا فى الاصل تأمل .

والمطابقة لما يقتضيه السوق باعتبار تقرره ووقوع بعض جزئياته في الآخرة، والمستمر هو الأمر الكلي الذي هو الاتصاف بالصدق، ولا يلزم من هذا محذور مدخلية الصدق الأخروي في الجزاء، ولا يحتاج إلى جعل الصدق الأخروي شرطاً في نفع الصدق الدنيوي والمجازاة عليه، ولعل فيما تقدم غنى عن هذا كما لا يخفى على الناظر. وقيل: المراد من الصادقين النبيون ومن (صدقهم) صدقهم في الدنيا بالتبليغ ويكون مساق الآية للشهادة بصدقه عليه السلام في قوله: « ما قلت لهم إلا ما أمرتني به » وأنت تعلم أن هذا الغرض حاصل على تقدير التعميم وزيادة.

وقيل: المراد من الصدق الصدق في الدنيا إلا أن المراد من الصادقين الأمم، والكلام مسوق لرد عرض عيسى عليه السلام المغفرة عليه سبحانه وتعالى كأنه قيل: هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لا غير فلا مغفرة لهؤلاء، ولا يخفى أن التعميم لا ينافي كون الكلام مسوقاً لما ذكر على تقدير تسليم ذلك. واسم الإشارة مبتدأ و(يوم) بالرفع وهي قراءة الجمهور خبره. وقرأ نافع وحده (يوم) بالنصب على أنه ظرف لقال و(هذا) مبتدأ خبره محذوف أي كلام عيسى عليه السلام أو حق أو نحو ذلك أو ظرف مستقر وقع خبراً، والمعنى هذا الذي مر من جواب عيسى عليه السلام أو السؤال والجواب واقع يوم ينفع، وجوز أن يكون هذا مفعولا به للقول لأنه بمعنى الكلام والقصص أو مفعولا مطلقاً لأنه بمعنى القول، وقيل: إن هذا مبتدأ و(يوم) خبره وهو مبني على الفتح بناء على أن الظرف يبنى عليه إذا أضيف إلى جملة فعلية وإن كانت معربة وهو مذهب الكوفيين واختاره ابن مالك وغيره، والبصريون لا يجيزون البناء إلا إذا صدرت الجملة المضاف إليها بفعل ماض كقوله:

« على حين عاتبت المشيب على الصبا » وألحقوا بذلك الفعل المنفي، ويخرجون هذه القراءة على أحد الأوجه السابقة.

وقرأ الأعمش (يوم) بالرفع والتنوين على أنه خبر هذا، والجملة بعده صفته بحذف العائد، وقرأ (صدقهم) بالنصب على أن يكون فاعل (ينفع) ضمير الله تعالى، و « صدقهم » كما قال أبو البقاء إما مفعول له أي لصدقهم أو منصوب بنزع الخافض أي بصدقهم أو مصدر مؤكد أو مفعول به على معنى يصدقون الصدق كقولك: صدقته القتال، والمراد يحققون الصدق.

﴿ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ﴾ تفسير للنفع ولذا لم يعطف عليه كأنه قيل: ما لهم من النفع؟ فقيل: لهم نعيم دائم وثواب خالد، وقوله سبحانه: ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ﴾ بيان لكونه تعالى أفاض عليهم غير ما ذكر وهو رضوانه عز وجل الذي لا غاية وراءه كما ينبىء عن ذلك قوله سبحانه: ﴿ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ إذ لا شيء أعز منه حتى تمد إليه أعناق الآمال ﴿ ذَلِكَ ﴾ إشارة إلى نيل رضوانه جل شأنه كما اختاره بعض المحققين أو إلى جميع ما تقدم كما اختاره في البحر وإليه يشير ما روي عن الحسن ﴿ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ١١٩ ﴾ الذي لا يحيط به نطاق الوصف ولا يوقف على مطالب بدايته أصلا ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ﴾ تحقيق للحق وتنبيه بما فيه من تقديم الظرف المفيد للحصر على كذب النصارى وفساد ما زعموه في حق المسيح وأمه عليهما السلام.

وقيل: استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام السابق كأنه قيل: من يملك ذلك ليعطيهم إياه؟ فقيل: لله

ملك السموات) الخ فهو المالك والقادر على الاعطاء ولا يخفى بعده وفى إيثار «ما» على من المختصة بالعقلاء على تقدير تناولها لكل مراعاة للأصل وإشارة إلى تساوي الفريقين فى استحالة الربوبية حسب تساويهما فى تحقق المربوبية . وعلى تقدير اختصاصها بغير العقلاء كما يشير اليه خبر ابن الزبعرى رضى الله تعالى عنه تنبيه على كمال قصورهم عن رتبة الألوهية ، وفى تغليب غير العقلاء على العقلاء على خلاف المعروف ما لا يخفى من حط قدرهم ﴿وهو على كل شيء﴾ من الاشياء ﴿قدير ١٢٠﴾ أي مبالغ فى القدرة . وفسرها الغزالى بالمعنى الذى به يوجد الشيء متقدرا بتقدير الارادة والعلم واقعا على وفقهما ، وفسر الموصوف بها على الاطلاق بأنه الذى يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به ويستغنى به عن معاونة غيره وليس ذاك إلا الله تعالى الواحد القهار ، والظرف متعلق بقدير والتقديم لمراعاة الفاصلة ، ولا يخفى ما فى ذكر كبرياء الله تعالى وعزته وقدرته وعلوه فى آخر هذه السورة من حسن الاختتام ، وأخرج أبو عبيد عن أبى الزاهرية أن عثمان رضى الله تعالى عنه كتب فى آخر المائدة (ولله ملك السموات والارض والله سميع بصير) .

﴿ومن باب الاشارة فى الآيات﴾ (جعل الله الكعبة البيت الحرام) هى عندهم حضرة الجمع المحرمة على الاغيار ، وقيل : قلب المؤمن ، وقيل : الكعبة المخصوصة لا باعتبار أنها جدران أربعة وسقف بل باعتبار أنها مظهر جلال الله تعالى ، وقد ذكروا أنه سبحانه يتجلى منها لعيون العارفين كما يشير اليه قوله عز شأنه على ما فى التوراة «جاء الله تعالى من سينا واستعلن بساعير وظهر من فاران» «قياما للناس» من موتهم الحقيقى لما يحصل لهم بواسطة ذلك «والشهر الحرام» وهو زمن الوصول أو مراعاة القلب أو الفوز بذلك التجلى الذى يحرم فيه ظهور صفات النفس أو الالتفات إلى مقتضيات القوى الطبيعية أو نحو ذلك «والهدى» وهى النفس المذبوحة بفناء حضرة الجمع أو الواردات الالهية التى ترد القلب أو ما يحصل للعبد من المنن عند ذلك التجلى «والقلائد» وهى النفس الشريفة المنقادة أو هى نوع مما يحصل للعبد من قبل مولاه يقوده قسرا إلى ترك السوى «ذلك لتعلموا» بما يحصل لكم (أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وأن الله بكل شيء عليم) أى يعلم حقائق الاشياء فى عالمى الغيب والشهادة وعلمه محيط بكل شيء «قل لا يستوى الخبيث» من النفوس والاعمال والاخلاق والأموال «والطيب» من ذلك (ولو أعجبك كثرة الخبيث) بسبب ملاءمته للنفس فان الأول موجب للقربة دون الثانى (يأيها الذين آمنوا) الايمان البرهانى «لا تسألوا» من أرباب الايمان العيانى «عن أشياء» غيبية وحقائق لا تعلم إلا بالكشف (إن تبد لكم تسؤكم) تهلككم لقصوركم عن معرفتها فيكون ذلك سببا لانكاركم والله سبحانه غيور وإنه ليغضب لاوليائه كما يغضب الليث للحرب . وفى هذا كما قيل تحذير لاهل البداية عن كثرة سؤالهم من الكاملين عن أسرار الغيب وإرشاد لهم إلى الصحبة مع التسليم «وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن» الجامع للظاهر والباطن المتضمن لما سألتم عنه «تبد لكم» بواسطته «ما جعل الله من بحيرة» وهى النفس التى شقت أذنها لسماع المخالفات «ولا سائبة» وهى النفس المطلقة العنان السارحة فى رياض الشهوات «ولا وصيلة» وهى النفس التى وصلت حبال آمالها بعضا ببعض فسوفت التوبة والاستعداد للآخرة «ولا حام» وهو من اشتغل حينا بالطاعة ولم يفتح له باب الوصول فوسوس اليه الشيطان ،

وقال : يكفيك ما فعلت وليس وراء ما أنت فيه شيء فارح نفسك فحمى نفسه عن تحمل مشاق المجاهدات *

ونقل النيسابوري عن الشيخ نجم الدين المعروف بداية أن البحيرة إشارة إلى الحيدرية والقلندرية يثقبون آذانهم ويجعلون فيها حلق الحديد ويتركون الشريعة ، والسائبة إشارة إلى الذين يضربون في الأرض خالعين العذار بلا لجام الشريعة وقيد الطريقة ويدعون أنهم أهل الحقيقة ، والوصيلة إشارة إلى أهل الاباحة الذين يتصلون بالأجانب بطريق المؤاخاة والاتحاد ويرفضون صحبة الأقارب لأجل العصبية والعناد ، والحام إشارة إلى المغرور بالله عز وجل يظن أنه بلغ مقام الحقيقة فلا يضره مخالفة الشريعة ، (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله) من الأحكام (وإلى الرسول) لمتابعته (قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) من الأفعال التي عاشوا بها وماتوا عليها (أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً) من الشريعة والطريقة (ولا يهتدون) إلى الحقيقة * (يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) فاشتغلوا بتزكيتها (لا يضركم من ضل) عما أنتم فيه فأنكر عليكم (إذا اهتديتم) وزكيتم أنفسكم ، وإنما ضرر ذلك على نفسه *

وقوله تعالى (يأيها الذين آمنوا شهادة بينكم) الآيتين لم يظهر للعبد فيه شيء يصلح للتحرير ، وقد ذكر النيسابوري في تطبيقه على ما في الأنفس ما رأيت الترك له أنفس (يوم يجمع الله الرسل) وهو يوم القيامة الكبرى (فيقول) لهم (ماذا أجبتم) حين دعوتم الخلق (قالوا لا علم لنا) بذلك (إنك أنت علام الغيوب) فتعلم جواب ما سئلنا ، وهذا على ما قيل عند تراكم سطوات الجلال وظهور رداء الكبرياء وإزار العظمة ولهذا بهتوا وتاهوا وتحيروا وتلاشوا ولله سبحانه تجليات على أهل قربه وذوي حبه فيفنيهم تارة بالجلال ويبقيهم ساعة بالجمال ويخاطبهم مرة باللطف ويعاملهم أخرى بالقهر وكل ما فعل المحبوب محبوب *

وقال بعض أهل التأويل : يجمع الله تعالى الرسل في عين الجمع المطلق أو عين جمع الذات فيسألهم هل اطلعتم على مراتب الخلق في كمالاتهم حين دعوتموهم إلى؟ فينفوا العلم عن أنفسهم ويثبتوه لله تعالى لاقتضاء مقام الفناء ذلك (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر) للأحباب والمريدين (نعمتي عليك وعلى والدتك) لتزداد رغبتهم في واشكر ذلك لأزيدك مما عندي فخزائني مملوءة بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (إذ أيدتك بروح القدس) وهو الروح الذي أشرق من صبح الأزل وهي روحه الطاهرة ، وقيل : المراد أيدتك بجبرائيل حيث عرفك رسوم العبودية (تكلم الناس في المهد) أي مهد البدن أو في المهد المعلوم والمعنى نطقت لهم صغيرا بتنزيه الله تعالى وإقرارك له بالعبودية (وكهلا) أي في حال كبرك ، والمراد أنك لم يختلف حالك صغراً وكبراً بل استمر تنزيهك لربك ولم ترجع القهقرى (وإذ علمتك الكتاب) وهو كتاب الحقائق والمعارف (والحكمة) وهي حكمة السلوك في الله عز وجل بتحصيل الأخلاق والأحوال والمقامات والتجريد والتفريد (والتوراة) أي العلوم الظاهرة والأحكام المتعلقة بالأفعال وأحوال النفس وصفاتها (والانجيل) العلوم الباطنة ومنها علم تجليات الصفات والأحكام المتعلقة بأحوال القلب وصفاته (وإذ تخلق) بالتربية أو بالتصوير (من الطين) وهو الاستعداد المحض أو الطين المعلوم (كهيئة الطير) أي كصورة طير القلب الطائر إلى حضرة القدس أو الطير المشهور «فتنفخ فيه» من الروح الطاهرة فيك «فيكون طيرا» نفسا مجردة طائرة بجناح الصفاء والعشق أو طيرا حقيقة «بإذني» حيث صرت مظهرا لي «وتبرىء الأكمه» أي المحجوب

عن نور الحق «والأبرص» أي الذي أفسد قلبه حب الدنيا وغلبة الهوى «بإذني وإذ تخرج الموتى» بداء الجهل من قبور الطبيعة «بإذني وإذ كففت بني اسرائيل» وهي القوى النفسانية أو المحجوبين عن نور تجليات الصفات (عنك) لم ينقصك كيدهم شيئا «إذ جئتهم بالبينات» وهي الحجج الواضحة أو القوى الروحانية الغالبة «وإذ أوحيت» بطريق الالهام «إلى الحواريين» وهم الذين طهروا نفوسهم بماء العلم النافع ونقوا ثياب قلوبهم عن لوث الطبائع «أن آمنوا بي» إيمانا حقيقيا بتوحيد الصفات «وبرسولي» برعاية حقوق تجلياتها على التفصـــيل ٭

وذكر بعض السادة أن الوحي يكون خاصا ويكون عاما فالخاص ما كان بغير واسطة والعام ما كان بالواسطة من نحو الملك والروح والقلب والعقل والسر وحركة الفطرة وللاولياء نصيب من هذا النوع. وللوحي الخاص مراتب وحي الفعل ووحي الذات، فوحي الذات يكون في مقام التوحيد عند رؤية العظمة والكبرياء ووحي الفعل يكون في مقام العشق والمحبة وهناك منازل الأنس والانبساط (إذ قال الحواريون ياعيسى ابن مريم هل يستطيع ربك) أي المربي لك والمفيض عليك ما ذلك «أن ينزل علينا مائدة» أي شريعة مشتملة على أنواع العلوم والحكم والمعارف والأحكام «من السماء» أي من جهة سماء الأرواح «قال اتقوا الله» أي اجعلوه سبحانه وقاية لكم فيما يصدر عنكم من الأفعال والأخلاق (إن كنتم مؤمنين) ولا تسألوا شريعة مجددة «قالوا نريد أن نأكل منها» بأن نعمل بها «وتطمئن قلوبنا» فإن العلم غذاء «ونعلم أن قد صدقتنا» في الاخبار عن ربك وعن نفسك «ونكون عليها من الشاهدين» فنعلم بها الغائبين وندعوهم إليها «قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر» بها منكم ويحتجب عن ذلك الدين «بعد» أي بعد الانزال «فإني أعذبه عذابا لا أعذبه أحداً من العالمين» وذلك بالحجاب عنى لوجود الاستعداد ووضوح الطريق وسطوع الحجة والعذاب مع العلم أشد من العذاب مع الجهل ٭

وقوله تعالى «وإذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس» الخ كلام الشيخ الأكبر قدس سره. وكلام الشيخ عبد الكريم الجيلي فيه شهير منتشر على ألسنة المخلصين والمنكرين فيما بيننا والله تعالى أعلم بمراده نسأل الله تعالى أن ينزل علينا موائد كرمه ولا يقطع عنا عوائد نعمه ويلطف بنا في كل مبدأ وختام بحرمة نبينا عليه أفضل الصلاة وأكمل السلام ٭

(سورة الانعام مكية ٦)

كما أخرج أبو عبيد. والبيهقي وغيرهما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وروى ابن مردويه. والطبراني عنه أنها نزلت بمكة ليلا جملة واحدة. وروى خبر الجملة أبو الشيخ عن أبي بن كعب مرفوعا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وأخرج النحاس في ناسخه عن الحبر أنها مكية إلا ثلاث آيات منها فانها نزلت بالمدينة (قل تعالوا أتل) إلى تمام الآيات الثلاث. وأخرج ابن راهويه في مسنده وغيره عن شهر بن حوشب أنها مكية إلا آيتين (قل تعالوا اتل) والتي بعدها. وأخرج أبو الشيخ أيضا عن الكلبي. وسفيان قالا: نزلت سورة الأنعام كلها بمكة إلا آيتين نزلتا بالمدينة في رجل من اليهود وهو الذي قال: «ما أنزل الله على بشر من شيء» الآية. وأخرج ابن المنذر عن أبي جحيفة نزلت سورة الأنعام كلها بمكة إلا «ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة»

فانها مدنية ، وقال غير واحد: كلها مكية إلا ست آيات «وماقدروا الله حق قدره» الى تمام ثلاث آيات (وقل تعالوا أتل) إلى ماخر الثلاث . وعدة آياتها عند الكوفيين مائة وخمس وستون . وعند البصريين والشاميين ست وستون . وعند الحجاز بين سبع وستون . وقد كثرت الأخبار بفضلها فقد أخرج الحاكم وصححه والبيهقي في الشعب. والاسماعيلي في معجمه عن جابر قال: لما نزلت سورة الأنعام سبح رسول الله ﷺ ثم قال عليه الصلاة والسلام: «لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق» وخبر تشييع الملائكة لها رواه جمع من المحدثين إلا أن منهم من روى أن المشيعين سبعون ألفا ومنهم من روى أنهم كانوا أقل ومنهم من روى أنهم كانوا أكثر . وأخرج الديلمي عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : «من صلى الفجر بجماعة وقعد في مصلاه ، وقرأ ثلاث آيات من أول سورة الانعام وكل الله تعالى به سبعين ملكا يسبحون الله تعالى ويستغفرون له الى يوم القيامة » .

وأخرج أبو الشيخ عن حبيب بن محمد العابد قال : من قرأ ثلاث ءايات من أول الانعام الى قوله تعالى «وتكسبون» بعث الله تعالى له سبعين ألف ملك يدعون له الى يوم القيامة وله مثل أعمالهم فاذا كان يوم القيامة أدخله الجنة وسقاه من السلسبيل وغسله من الكوثر وقال: أنا ربك حقا وأنت عبدي الى غير ذلك من الأخبار، وغالبها في هذا المطلب ضعيف وبعضها موضوع كما لايخفى على من نقر عنها . ولعل الأخبار بنزول هذه السورة جملة أيضا كذلك . وحكى الامام اتفاق الناس على القول بنزولها جملة ثم استشكل ذلك بانه كيف يمكن أن يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر الفلاني مع أنهم يقولونه . والقول بأن مراد القائل بذلك عدم تخلل نزول شيء من آيات سورة أخرى بين أوقات نزول آياتها مما لا تساعده الظواهر بل في الاخبار ماهو صريح فيما يأباه . والقول بانها نزلت مرتين دفعة وتدريجا خلاف الظاهر ولا دليل عليه .

ويؤيد ما أشرنا اليه من ضعف الأخبار بالنزول جملة ماقاله ابن الصلاح في فتاويه الحديث الوارد في أنها نزلت جملة رويناه من طريق أبي بن كعب ولم نر له سندا صحيحا، وقد روي ما يخالفه انتهى . ومن هذا يعلم ما في دعوى الامام اتفاق الناس على القول بنزولها جملة فتدبر . ووجه مناسبتها لآخر المائدة على ماقال بعض الفضلاء ـ أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه : (وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) .

وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة : أنه تعالى لما ذكر في آخر المائدة (لله ملك السموات والأرض ومافيهن) على سبيل الاجمال افتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والأرض وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ماتضمنه مافيهن ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الانساني وقضى له أجلا وجعل له أجلا آخر للبعث وأنه جل جلاله منشيء القرون قرنا بعد قرن ثم قال تعالى: (قل لمن ما في السموات) الخ فاثبت له ملك جميع المظروفات لظرف المكان. ثم قال عز من قائل : (وله ماسكن في الليل والنهار) فاثبت أنه جل وعلا له ملك جميع المظروفات لظرف الزمان. ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطير ثم خلق النوم واليقظة والموت. ثم اكثر عز وجل في اثناء السورة من الانشاء والخلق لمافيهن من النيرين والنجوم وفلق الاصباح وفلق الحب والنوى وانزال الماء واخراج النبات والثمار بأنواعها وانشاء جنات معروشات وغير معروشات إلى غير ذلك مافيه تفصيل مافيهن ، وذكر عليه الرحمة وجها آخر في المناسبة أيضا وهو أنه

سبحانه لما ذكر في سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الخ، وذكر جل شأنه بعده (ما جعل الله من بحيرة) الخ فأخبر عن الكفار انهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذكر ذلك على سبيل الايجاز ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والنمط الأكمل ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الاجمال وتفصيلا وبسطا واتماما واطنابا، وافتتحت بذكر الخلق والملك لأن الخالق المالك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته اباحة ومنعا وتحريما وتحليلا فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه، ولهذه السورة أيضا اعتلاق من وجه بالفاتحة لشرحها اجمال قوله تعالى: (رب العالمين) وبالبقرة لشرحها اجمال قوله سبحانه: «الذي خلقكم والذين من قبلكم» وقوله عز اسمه «الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا» وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا «والانعام والحرث» وقوله تعالى: (كل نفس ذائقة الموت) الخ وبالنساء من جهة مافيها من بدء الخلق والتقبيح لما حرموه على أزواجهم وقتل البنات وبالمائدة من حيث اشتمالها على الاطعمة بانواعها. وقد يقال: إنه لما كان قطب هذه السورة دائرا على اثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو اسحق الاسفرايني: إن في سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث أن فيها ابطال ألوهية عيسى عليه الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافترائهم الباطل هذا، ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى مما تفوت الحصر ولا يحيط بها نطاق العد إلا أنها ترجع اجمالا إلى إيجاد وإبقاء في النشأة الأولى وإيجاد وإبقاء في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع، وفي الانعام إلى الايجاد الأول، وفي الكهف إلى الابقاء الأول وفي سبأ إلى الايجاد الثاني وفي فاطر إلى الابقاء الثاني ابتدئت هذه الخمس بالتحميد. ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتتحة بالتحميد فقال عز من قائل:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ جملة خبرية أو إنشائية وعين بمضمون الأول لما في حملها على الانشاء من إخراج الكلام عن معناه الوضعي من غير ضرورة بل لما يلزم على كونها إنشائية من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد ضرورة أن الانشاء يقارن معناه لفظه في الوجود. وآخرون الثاني لانه لو كانت جملة الحمد اخبارا يلزم أن لا يقال لقائل الحمد لله حامد إذ لا يصاغ للمخبر عن غيره لغة من متعلق اخباره اسم قطعا فلا يقال لقائل زيد له القيام قائم واللازم باطل فيبطل الملزوم. ولا يلزم هذا على تقدير كونها إنشائية فان الانشاء يشتق منه اسم فاعل صفة للمتكلم به فيقال لمن قال: بعت بائع ه

واعترض بانه لا يلزم من كل إنشاء في ذلك وإلا لقيل لقائل ضرب ضارب والله تعالى شأنه القائل «والوالدات يرضعن أولادهن» مرضع بل إنما يكون ذلك إذا كان انشاء لحال من أحوال المتكلم كما في صيغ العقود ولا فرق حينئذ بينه وبين الخبر فيما ذكر، والذي عليه المحققون جواز الاعتبارين في هذه الجملة وأجابوا عما يلزم كلا من المحذور. نعم رجح هنا اعتبار الخبرية لما أن السورة نزلت لبيان التوحيد وردع الكفرة والاعلام بمضمونها على وجه الخبرية يناسب المقام وجعلها لانشاء الثناء لا يناسبه. وقيل: إن اعتبار خبريتها هنا

ليصح عطف ما بعده ثم الآتى عليها . ومن اعتبر الانشائية ولم يجوز عطف الانشاء على الاخبار جعل العطف على صلة الموصول أو على الجملة الانشائية بجعل المعطوف لانشاء الاستبعاد والتعجب . ولا يخفى ما فى ذلك من التكلف والخروج عن الظاهر . وفى تعليق الحمد أولا باسم الذات ووصفه تعالى ثانيا بما وصف به سبحانه تنبيه على تحقق الاستحقاقين تحقق استحقاقه عز وجل الحمد باعتبار ذاته جل شأنه وتحقق استحقاقه سبحانه وتعالى باعتبار الانعام المؤذن به ما فى حيز الموصول الواقع صفة . ومعنى استحقاقه سبحانه وتعالى الذاتى عند بعض استحقاقه جل وعلا الحمد بجميع أوصافه وأفعاله وهو معنى قولهم إنه تعالى يستحق العبادة لذاته وأنكر هذا صحة توجه التعظيم والعبادة إلى الذات من حيث هى *

وقد صرح الامام فى شرح الاشارة عند ذكر مقامات العارفين أن الناس فى العبادة ثلاث طبقات . فالاولى فى الكمال والشرف الذين يعبدونه سبحانه وتعالى لذاته لا لشىء آخر . والثانية وهى التى تلى الأولى فى الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهى كونه تعالى مستحقا للعبادة . والثالثة وهى آخر درجات المحققين الذين يعبدونه لكمال تقوسهم فى الانتساب اليه . ولا يشكل تصور تعظيم الذات من حيث هى لانه كما قال الشهاب لو وقع ذلك ابتداء قبل التعقل بوجوه الكمال كان مشكلا أما بعد معرفة المحمود جل جلاله بسمات الجمال وتصوره بأقصى صفات الكمال فلا بدع أن يتوجه إلى تمجيده تعالى وتحميده عز شأنه مرة أخرى بقطع النظر عما سوى الذات بعد الصعود بدرجات المشاهدات . ولذا قال أهل الظاهر :

صفاته لم تزد معرفة لكنها لذة ذكرناها

فما بالك بالعارفين الغارقين فى بحار العرفان وهم القوم كل القوم . والذى حققه السالكوتى وجرينا عليه فى الفاتحة أن الاستحقاق الذاتى ما لا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميل لا ما يكون الذات البحت مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل . وسمى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة اسم الذات عليه أو لأنه لما لم يكن مستندا الى صفة من الصفات المخصوصة كان مستندا إلى الذات *

وذكر بعض محققى المتأخرين كلاما فى هذا المقام رد به فيما عنده على كثير من العلماء الأعلام *

وحاصله أن اللام الجارة فى « لله » لمطلق الاختصاص دون الاختصاص القصرى على التعيين بدليل انهم قالوا فى مثل له الحمد إن التقديم للاختصاص القصرى فلو أن اللام الجارة تفيده أيضا لما بقى فرق بين « الحمد لله » و « له الحمد » غير كون الثانى أوكد من الأول فى افادة القصر والمصرح به التفرقة بافادة أحدهما القصر دون الآخر وان الاختصاصات على انحاء وتعيين بعضها موكول إلى العلة التى يترتب عليها الحكم وتجعل محمودا عليه غالبا وغيرها من القرائن فاذا رأيت الحكم على أوصافه تعالى المختصة به سبحانه وتعالى وجب كون الحمد مقصورا عليه تعالى فيحمل الحكم المعلل على القصر ليطابق المعلول علته ومع ذلك إذا كانت الأوصاف المختصة به عز وجل مما يدل على كونه عز شأنه منعما على عباده وجب كون الحمد حقا لله تعالى واجبا على عباده سبحانه فيحمل الحكم المعلل على الاستيجاب للتطابق أيضا وإذا لم يعلل الحكم بشىء أو قطع النظر عن العلة التى رتب عليها الحكم فانما يثبت فى الحكم أدنى مراتب الاختصاص الذى هو كونه تعالى حقيقا بالحمد مجردا عن القصر والاستيجاب . ويعضد ما أشير اليه اختلاف عبارات العلامة البيضاوى فى بيان مدلولات جمل الحمد وأن المراد من الاستيجاب الذى جعله بعض النحاة من معانى اللام ما هو بمنزلة مطلق الاختصاص

الذى قرره لا المعنى الذى رمز اليه فعلى هذا يكون مفهوم جملة «الحمد لله» فيما نحن فيه أنه تعالى حقيق بالحمد ولا دلالة فيها من حيث هى هى مع قطع النظر عن المحمود عليه الذى هو علة الحكم على قصر الحقيقية بالحمد عليه سبحانه وتعالى ولا على بلوغها حد الاستيجاب ، نعم فى ترتب الحكم على ما فى حيز الصفة تنبيه على كون الحمد حقا لله تعالى واجبا على عباده مختصا به عز شأنه مقصورا عليه سبحانه حيث أن ترتب الحكم كما قالوا على الوصف يشعر بمنطوقه بعلية الوصف للحكم وبمفهومه بانتفاء الحكم عمن ينتفى عنه الوصف ، ثم قال: وبالجملة إن جملة «الحمد لله» مدعى ومدلول ه

وقوله سبحانه وتعالى : «الذى خلق» الخ دليل وعلة وليس هناك إلا حمد واحد معلل بما فى حيز الوصف لا حمد معلل بالذات المستجمع لجميع الصفات أو بالذات البحت أولا على ما قيل وبالوصف ثانيا حتى يكون بمثابة حمدين باعتبار المتنين لأن لفظ الجلالة علم شخصى ولا دلالة له على الأوصاف باحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون محمودا عليه وعلة لاستحقاق الحمد ، ولذلك لا يكاد يقع الحكم باستحقاق الحمد إلا معللا بالأمور الواضحة الدالة على صفاته سبحانه وتعالى الجليلة وأفعاله الجميلة ولا يكتفى باسم الذات اللهم الا فى تسبيحات المؤمنين وتحميداتهم لا فى محاجة المنكرين التى نحن بصدد بيانها ، وأيضا اقتضاء الذات البحت من حيث هو الذات ماذا يفيد فى الاحتجاج على القوم الذين عامتهم لا يبصرون ولا يسمعون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل . وأما ما يقال: إنما قيل «الحمد لله» بذكر اسم الذات المستجمع لجميع الصفات ولم يقل للعالم أو للقادر إلى غير ذلك من الأسماء الدالة على الجلال أو الاكرام لئلا يتوهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف فكلام مبنى على ما ظهر لك فساده من كون الذات محمودا عليه ه

وقد يقال: إن ذكر اسم الذات ليس إلا لأن المشركين المحجوجين الجهال لا يعرفونه تعالى ولا يذكرونه فيما بينهم ولا عند المحاجة إلا باسمه سبحانه العلم لا بالصفات كما يدل على ذلك أنه تحكى أجوبتهم بذكر ذلك الاسم الشريف فى عامة السؤالات إلا ما قل حيث كان جوابهم فيه بغير اسم الذات كقوله تعالى : (ليقولن خلقهن العزيز العليم) على أن البعض جعل هذا لازم مقولهم وما يدل عليه اجمالا أقيم مقامه فكأنهم قالوا : الله كما حكى عنهم فى مواضع وحينئذ فكأنه قيل : الاله الذى يعرفونه ويذكرونه بهذا الاسم هو المستحق للحمد لكونه خالق السموات والأرض ولكونه كذا وكذا، وإذا عرفت أن الذات لا يلائم أن يكون محموداً عليه وإنما الحقيق لأن يكون محمودا عليه هو الصفات وأن ما يترتب عليه الحمد فى كل موضع بعض الصفات بحسب اقتضاء المقام لا جميع الصفات عرفت أن من ادعى أن ترتيب الحمد على بعض الصفات دون بعض يوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف يلزم عليه أن يقع فى الورطة التى فر منها كما لا يخفى ه

فالحق أن المحمود عليه هو الوصف الذى رتب عليه استحقاق الحمد وأن تخصيص بعض الأوصاف لأن يترتب عليه استحقاق الحمد فى بعض المواقع إنما هو باقتضاء ذلك المقام إياه ﴿فان قلت﴾ فما الرأى فى الحمد باعتبار الذات البحت أو باعتبار استجماعه جميع الصفات على ما قيل : هل له وجه أم لا ؟ قلت : أما كون الذات الصرف محمودا عليه ، وكذا كون الذات محمودا عليه باستجماعه جميع الصفات فى أمثال هذه المواضع التى نحن فيها فلا وجه له ه

وأما ماذكروه في شرح خطب بعض الكتب من أن الحمد باعتبار الذات المستجمع لجميع الصفات فلعل منشأه هو أن الحمد لما اقتضى وصفا جميلا صالحا لأن يترتب عليه الحكم باستحقاق الحمد ويكون محمودا عليه فحيث لم يذكر معه وصف كذلك ولم يدل عليه قرينة بل اكتفى بذكر الذات المتصف بجميع الصفات الجميلة ثبت اعتبار الوصف الجميل هناك اقتضاء ، ثم من أجل أن تعيين البعض بالاعتبار دون البعض الآخر لايخلو عن لزوم الترجيح بلامرجح يلزم اعتبار الصفات الجميلة برمتها فيكون الحمد باعتبار جميعها وحيث ذكر معه وصف جميل صالح لأن يكون محمودا عليه ودل عليه بعينه قرينة استغنى عن ذلك الاعتبار لأن المصير اليه كان عن ضرورة ولاضرورة حينئذ كما لايخفى ، ومن لم يهتد إلى الفرق بين ماوقع في القرآن المجيد مقاصد وماوقع في خطب الكتب لمجرد التيمن ولا إلى الفرق بين ماذكر فيه المحمود عليه صريحا أو دلت عليه بعينه قرينة وبين مالم يكن كذلك ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء فخلط مقتضيات بعض المقامات ببعض ولم يدر أن كلام الله تعالى على أي شرف وكلام غيره في أي واد ه

وقصارى الكلام أن ترتب الحكم الذي تضمنته جملة (الحمد لله) هنا على الوصف المختص به سبحانه من خلق السموات والأرض وماعطف عليه يفيد الاختصاص القصري على الوجه الذي تقدم ، ويشير إلى ذلك كلام العلامة البيضاوي في تفسيره الآية لمن أمعن النظر إلا أن ماذكره عليه الرحمة في أول سبأ من الفرق بين (الحمد لله الذي له مافي السموات ومافي الأرض) وبين (وله الحمد في الآخرة) مما محصله أن جملة (له الحمد) جيء بها بتقديم الصلة ليفيد القصر لكون الانعام بنعم الآخرة مختصا به تعالى بخلاف جملة « الحمد لله الذي له » الخ فانها لم يجيء بها بتقديم الصلة حتى لايفيد القصر لعدم كون الانعام مختصا به تعالى مطلقا بحيث لامدخل فيه للغير إذ يكون بتوسط الغير فيستحق ذلك الغير الحمد بنوع استحقاق بسبب وساطته آب عنه ، إذ حاصل ماذكره في تلك السورة هو أنه لاقصر في جملة (الحمد لله الذي له) الخ بخلاف جملة (له الحمد) ، وحاصل ما أشار اليه فيما هنا وكذا في الفاتحة هو أن جملة (الحمد لله) إذا رتب على الأوصاف المختصة كالخلق والجعل المذكورين مفيد للقصر أيضا غاية مافي الباب أن طريق إفادة القصر في البابين متغاير ، ففي إحداهما تقديم الصلة وفي الأخرى مفهوم العلة فتدبر ذلك والله تعالى يتولى هداك . وجمع سبحانه السموات وأفرد الأرض مع أنها على ماتقتضيه النصوص المتعددة متعددة أيضا والمؤاخاة بين الألفاظ من محسنات الكلام فاذا جمع أحد المتقابلين أو نحوهما ينبغي أن يجمع الآخر عندهم . ولذا عيب على أبي نواس قوله :

ومالك فاعلمن فينا مقالا ... إذا استكملت آجالا ورزقا

حيث جمع وأفرد إذ جمع لثلاثة سوغت العدول عن ذلك الأصل ، وهي الاشارة إلى تفاوتهما في الشرف فجمع الأشرف اعتناء بسائر افراده وأفرد غير الأشرف . وأشرفية السماء لأنها محل الملائكة المقدسين على تفاوت مراتبهم وقبلة الدعاء ومعراج الأرواح الطاهرة ولعظمها وإحاطتها بالأرض على القول بكريتها الذاهب اليه بعض منا وعظم آيات الله فيها ولأنها لم يعص الله تعالى فيها أصلا وفيها الجنة التي هي مقر الأحباب ولغير ذلك . والأرض وإن كانت دار تكليف ومحل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فليس ذلك إلا للتبليغ وكسب ما يجعلهم متأهلين للاقامة في حضيرة القدس لأنها ليست بدار قرار ، وخلق أبدان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منها ودفنهم فيها مع كون أرواحهم التي هي منشأ الشرف ليست منها ولاتدفن فيها لايدل

على أكثر من شرفها ، وأما أنه يدل على أشرفيتها فلايكاد يسلم لأحد ، وكذا كون الله تعالى وصف بقاعا منها بالبركة لايدل على أكثر مما ذكرنا ، ولهذا الشرف أيضا قدمت على الأرض فى الذكر ، وقيل : إن جمع السموات وافراد الأرض لأن السماء جارية مجرى الفاعل والأرض جارية مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر وهو يخل بمصالح هذا العالم ، وأما الأرض فهى قابلة والقابل الواحد كاف فى القبول *

وحاصله أن اختلاف الآثار دل على تعدد السماء دلالة عقلية والأرض وإن كانت متعددة لكن لادليل عليه من جهة العقل فلذلك جمعها دون الأرض *

واعترض بأنه على مافيه ربما يقتضى العكس ، وقال بعضهم : إنه لاتعدد حقيقيا فى الارض ، ولهذا لم تجمع ، وأما التعدد الوارد فى بعض الاخبار نحو قوله صلى الله عليه وسلم : «من غصب قيد شبر من أرض طوقه إلى سبع أرضين» فمحمول على التعدد باعتبار الأقاليم السبعة ، وكذا يحمل ماأخرجه أبو الشيخ والترمذى عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال : «هل تدرون ماهذه هذه أرض هل تدرون ماتحتها ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم قال : أرض أخرى وبينهما مسيرة خمسمائة عام حتى عد سبع أرضين بين كل أرضين خمسمائة عام» والتحتية لاتأبى ذلك فان الأرض كالسماء كروية ، وقد يقال للشىء إذا كان بعد آخر هو تحته ، والمراد من قوله صلى الله عليه وسلم : «بينهما خمسمائة عام» أن القوس من إحدى السموات المسامت لأول اقليم وأول الآخر خمسمائة عام» ولاشك أن ذلك قد يزيد على هذا المقدار وكثيرا مايقصد من العدد التكثير لا الكم المعين *

وقوله تعالى (الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن) محمول على المماثلة فى السبعة الموجودة فى الاقاليم لاعلى التعدد الحقيقى ، ولايخفى أن هذا من التكلف الذى لم يدع اليه سوى اتهام قدرة الله تعالى وعجزه سبحانه عن أن يخلق سبع أرضين طبق مانطق به ظاهر النص الوارد عن حضرة أفصح من نطق بالضاد وأرال بزلال كلامه الكريم أوام كل صاد ، وحمل المماثلة فى الآية أيضا على المماثلة التى زعمها صاحب القيل خلاف الظاهر *

ولعل النوبة تفضى إن شاء الله تعالى إلى تتمة الكلام فى هذا المقام . وذكر بعض المحققين فى وجه تقديم السموات على الارض تقدم خلقها على خلق الارض ولايخفى أنه قول لبعضهم *

وعن الشيخ الأكبر قدس سره أن خلق المحدد سابق على خلق الأرض وخلق باقى الافلاك بعد خلق الأرض ، وقد تقدم بعض الكلام فى هذا المقام ، وتخصيص خلقهما بالذكر لاشتمالهما على جملة الآثار العلوية والسفلية وعامة الآلاء الجلية والخفية التى أجلها نعمة الوجود الكافية فى إيجاب حمده تعالى على كل موجود فكيف بما يتفرع عليها من صنوف النعم الآفاقية والانفسية المنوط بها مصالح العباد فى المعاش والمعاد *

والمراد بالخلق الانشاء والايجاد أى أوجد السموات والأرض وأنشأهما على ماهما عليه مافيه آيات للمتفكرين ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ عطف على (خلق السموات) داخل معه فى حكم الاشعار بعلة الحمد وإن كان مترتبا عليه لأن جعلهما مسبوق بخلق منشئهما ومحلهما كما قيل ، والجعل ـ كما قال شيخ الاسلام ـ الانشاء والابداع كالخلق خلا ان ذلك مختص بالانشاء التكوينى ، وفيه معنى التقدير والتسوية وهذا عام له كما فى الآية وللتشريعى أيضا كما فى قوله سبحانه : (ما جعل الله من بحيرة) وأياما كان ففيه انباء عن ملابسة مفعوله بشىء آخر بأن يكون

فيه أو له أو منه أو نحو ذلك ملابسة مصححة لأن يتوسط بينهما شيء من الظروف لغواً كان أو مستقراً لكن لا على أن يكون عمدة فى الكلام بل قيدا فيه ، وقيل : الفرق بين الجعل والخلق أن الخلق فيه معنى التقدير والجعل فيه معنى التضمين أى كونه محصلا من آخر كأنه فى ضمنه ولذلك عبر عن احداث النور والظلمة بالجعل تنبيها على أنهما لايقومان بانفسهما كما زعمت الثنوية ه

واعترض بأن الثنوية يزعمون أن النور والظلمة جسمان قديمان سميعان بصيران أولهما خالق الخير والثانى خالق الشر فهما حينئذ ليسا بالمعنى الحقيقى المتعارف فدعاهم الفاسد يبطل بمجرد هذا، وأيضاأن الرد يحصل لكونهما محدثين بقطع النظر عما اعتبر فى مفهوم الجعل ولو أتى بالخلق بدله حصل المقصود منه، وأيضا أن الجعل المتعدى لواحد كما فيما نحن فيه لايقتضى كونه غير قائم بنفسه ألا ترى إلى قوله سبحانه : (وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا . وجعل بينهما برزخا) إلى غير ذلك وأجيب بما لايخلو عن نظر، وجمع الظلمات وأفرد النور ليحسن التقابل مع قوله سبحانه:(خلق السموات والأرض) أو لما قدمناه فى البقرة ه

وقيل . لأن المراد بالظلمة الضلال وهو متعدد وبالنور الهدى وهو واحد، ويدل على التعدد والوحدة قوله تعالى : (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) واختار غير واحد حمل الظلمة والنور هنا على الأمرين المحسوسين وإن جاء فى الكتاب الكريم بمعنى الهدى والضلال وكان له هنا وجه أيضا لان الأصل حمل اللفظ على حقيقته وقد أمكن مع وجود ما يلائمه ويقتضيه اقتضاء ظاهرا حيث قرنا بالسموات والأرض وعن قتادة أن المراد بهما الجنة والنار ولا يخفى بعده، وللعلماء فى النور والظلمة كلام طويل وبحث عريض حتى أنهم ألفوا فى ذلك الرسائل ولم يتركوا بعد مقالا لقائل ه

وذكر الامام أن النور كيفية هى كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف أو الكيفية التى لا يتوقف الابصاربها على الابصار بشيء آخر ، وأن من الناس من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وهو باطل، أما أولا فلأن كونها أنوارا إما أن يكون هو عين كونها أجساما وإما أن يكون مغايراً لها والاول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم ، وأما إن قيل: إنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهو أيضا باطل لأن تلك الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات إما أن تكون محسوسة أولا فان كان الأول لم يكن الضوء محسوسا وإن كان الثانى كانت ساترة لما تحتها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الأمر بالعكس، وأما ثانيا فلأن الشعاع لو كان جسما لكانت حركته بالطبع إلى جهة واحدة لكن النور مما يقع على كل جسم فى كل جهة، وأما ثالثا فلأن النور إذا دخل من كوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية إما أن تبقى أولا فان بقيت فاما أن تبقى فى البيت وإما أن تخرج فان قيل: إنها خرجت عن الكوة قبل السد فهو محال وإن قيل: إنها عدمت فهو أيضا باطل فكيف يمكن أن يحكم أن جسما لما تخلل بين جسمين عدم أحدهما فاذن هى باقية فى البيت ولا شك فى زوال نوريتها عنها، وهذا هو الذى نقول من أن مقابلة المستضيء سبب لحدوث تلك الكيفية وإذا ثبت ذلك فى بعض الاجسام ثبت فى الكل . وأما رابعا فلأن الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض فى تلك اللحظة اللطيفة سيما والخرق على الفلك محال عندهم ، واحتج المخالف بأن

الشعاع متحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم (بيان الصغرى بثلاثة أوجه)، الأول أن الشعاع منحدر من ذيه والمنحدر متحرك بالبديهة . والثانى أنه يتحرك وينتقل بحركة المضيء . والثالث أنه قد ينعكس عما يلقاه إلى غيره والانعكاس حركة (والجواب) أن قولهم: الشعاع منحدر فهو باطل وإلا لرأيناه فى وسط المسافة بل الشعاع يحدث فى المقابل القابل دفعة ولما كان حدوثه من شيء عال توهم أنه ينزل . وأما حديث الانتقال فيرد عليه أن الظل ينتقل مع أنه ليس بجسم فالحق أنه كيفية حادثة فى القابل ، وعند زوال المحاذاة عنه إلى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث فى ذلك الآخر ، وكذلك القول فى الانعكاس فان المتوسط شرط لان يحدث الشعاع من المضيء فى ذلك الجسم . ثم القائلون بأنه كيفية اختلفوا فمنهم من زعم أنه عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا أن الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بين الأمرين هو الظل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين وأطالوا الكلام فى تقرير ذلك بما لا يجدي نفعا ولا يأبى أن يكون الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون كما يدل عليه أمور . الاول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما أن يكون اللون أو صفة غير نسبية أو صفة نسبية، والاول باطل لانه لا يخلو إما أن يجعل النور عبارة عن تجدد اللون أو عن اللون المتجدد والاول يقتضى أن لا يكون الشيء مستنيراً إلا آن تجدده . والثانى يوجب أن يكون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء ظهور اللون معنى ، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور عاد النزاع لفظيا، وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فذاك باطل لان الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن أن يفسر بالحالة النسبية . الثانى أن البياض قد يكون مضيئا ومشرقا وكذلك السواد فان الضوء ثابت لهما جميعا فلو كان كون كل منهما مضيئا نفس ذاته لزم أن يكون الضوء بعضه مضاداً للبعض وهو محال إذ الضوء لا يقابله إلا الظلمة .

الثالث أن اللون يوجد من غير الضوء فان السواد مثلا قد لا يكون مضيئا وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء والبلور إذا كانا فى ظلمة ووقع الضوء عليه وحده فانه حينئذ يرى ضوؤه فذاك ضوء وليس بلون فاذا وجد كل منهما دون الآخر فلا بد من التغاير .

الرابع أن المضيء الملون تارة ينعكس منه الضوء وحده إلى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك إذا كان قويا فيهما جميعاً فلو كان الضوء ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره بريقا ساذجا ، وكون هذا البريق عبارة عن اظهار لون ذلك القابل يرد عليه أنه لماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوؤه أخفى لون المنعكس اليه وأبطله وأعطاه لون نفسه إلى غير ذلك من الادلة . وفرق الامام بين النور . والضوء . والشعاع . والبريق بأن الاجسام إذا صارت ظاهرة بالفعل مستنيرة فان ذلك الظهور كيفية ثابتة فيها منبسطة عليها من غير أن يقال : إنها سواد أو بياض أو حمرة أو صفرة ، والآخر اللمعان وهو الذى يترقرق على الاجسام ويستر لونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين إما أن يكون من ذاته أو من غيره فالظهور للشيء الذى من ذاته كما للشمس والنار يسمى ضوءاً والظهور الذى للشيء من غيره يسمى نوراً ، والترقرق الذى للشيء من ذاته كما للشمس يسمى شعاعا . والذى يكون للشيء من غيره كما للمرآة يسمى بريقا .

وقد تقدم لك الكلام فى الفرق بين النور والضوء فى سورة البقرة أيضا ، وكذا الكلام فى الظلمة والنسبة بينها وبين النور ، والمشهور أن بينهما تقابل العدم والملكة ، ولهذا قدمت الظلمات على النور فى الآية الكريمة

فقد صرحوا بأن الاعدام مقدمة على الملكات ه

وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض المحققين أنه إذا تقابل شيئان أحدهما وجودى فقط فان اعتبر التقابل بالنسبة إلى موضوع قابل للامر الوجودي إما بحسب شخصه أو بحسب نوعه أو بحسب جنسه القريب أو البعيد فهما العدم والملكة الحقيقيان أو بحسب الوقت الذى يمكن حصوله فيه فهما العدم . والملكة المشهوران ، وإن لم يعتبر فيهما ذلك فهما السلب والايجاب ، فالعدم المشهورى فى العمى والبصر هو ارتفاع الشيء الوجودى كالقدرة على الابصار مع ما ينشأ من المادة المهيئة لقبوله فى الوقت الذى من شأنها ذلك فيه كما حقق فى حكمة العين وشرحها ، فاذا تحقق أن كل قابل لامر وجودى فى ابتـــداء قابليته واستعداده متصف بذلك العدم قبل وجود ذلك الامر بالفعل تبين أن كل ملكة مسبوقة بعدمها لان وجود تلك الصفة بالقوة وهو متقدم على وجودها بالفعل . وقال المولى ميرزاجان: لابد فى تقابل العدم والملكة أن يؤخذ فى مفهوم العدمى كون المحل قابلا للوجودى ، ولا يكفى نسبة المحل القابل للوجودى من غير أن يعتبر فى مفهوم العدمى كون المحل قابلاله ، ولذا صرحوا بان تقابل العدم والوجود تقابل الايجاب والسلب ه

قال فى الشفاء : العمى هو عـــدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة ، وهذا مما لابد منه فى معناه المشهور انتهى ، وبه يندفع بعض الشكوك التى عرضت لبعض الناظرين فى هذا المقام ، وقيل فى تقدم عدم الملكة على الوجود: إن عدم الملكة عدم مخصوص والعدم المطلق فى ضمنه وهو متقدم على الوجود فى سائر المخلوقات ه

ولذا قال الامام: إنما قدم الظلمات على النور لان عدم المحدثات متقدم على وجودها كما جاء فى حديث رواه أحمد . والترمذى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره ، وفى أخرى ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأ ضل فلذلك جف القلم بما هو كائن ه

وعليه الظلمة فى الخبر بمعنى العدم والنور بمعنى الوجود ولا يلائمه سياق الحديث ، والظاهر ما قيل الظلمة عدم الهداية وظلمة الطبيعة والنور الهداية ، ومن المتكلمين من زعم أن الظلمة عرض يضاد النور واحتج لذلك بهذه الآية ولم يعلم أن عدم الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل ، وتحقيقه - على ما قيل - أن الجعل هنا ليس بمعنى الخلق والايجاد بل تضمين شيء شيئا وتصييره قائما به قيام المظروف بالظروف أو الصفة بالموصوف والعدم من الثانى فصح تعلق الجعل به وإن لم يكن موجوداً عينيا ، وفى الطوالع أن العدم المتجدد يجوز أن يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث فافهم ذاك والله تعالى يتولى هداك ه

﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ١﴾ يحتمل أن يكون (يعدلون) فيه من العدل بمعنى العدول أو منه بمعنى التسوية ، والكفر يحتمل أن يكون بمعنى الشرك المقابل للايمان أو بمعنى كفران النعمة ، والباء يحتمل أن تتعلق بكفروا وأن تتعلق بيعدلون ، وعلى التقادير فالجملة إما إنشائية لانشاء الاستبعاد أو اخبارية واردة للاخبار عن شناعة ما هم عليه ، ثم هى إما معطوفة على جملة (الحمد لله) انشاء أو أخباراً أو على قوله سبحانه (خلق) صلة الذى أو على (الظلمات) مفعول جعل فالاحتمالات ترتقى إلى أربعة وستين حاصلة من ضرب ستة عشر احتمالات المعطوف فى أربعة أعنى احتمالات المعطوف عليه وإذا لوحظ هناك أمور

آخر مشهورة بلغت الاحتمالات أربعة آلاف وزيادة ولكن ليس لنا إلى هذه الملاحظة كبير داع، والذى اختاره كثير من المحققين من تلك الاحتمالات أن تكون الجملة معطوفة على جملة الحمد والعدل بمعنى العدول أى الانصراف والجار متعلق بكفروا وهو من الكفر بمعنى الشرك أو كفران النعمة ويقدر مضاف بعد الجار، والمعنى أن الله تعالى حقيق بالحمد على ما خلق من النعم الجسام التى أنعم بها على الخاص والعام ثم الذين أشركوا به أو كفروا بنعمه يعدلون فيكفرون نعمه، وأن تكون معطوفة على جملة الصلة والعدل بمعنى التسوية والجار متعلق به والكفر باحد المعنيين .

والمعنى أنه سبحانه خلق هذه النعم الجسام والمخلوقات العظام التى دخل فيها كل ما سواه، ثم إن هؤلاء الكفرة أو هؤلاء الجاحدين للنعم يسوون به غيره ممن لا يقدر عليها وهم فى قبضة تصرفه ومهاد تربيته .

و(ثم) لاستبعاد ما وقع من الذين كفروا أو للتوبيخ عليه كما قال ابن عطية ، وجعلها أبو حيان لمجرد التراخى فى الزمان وهو وإن صح هنا باعتبار أن كل ممتد يصح فيه التراخى باعتبار أوله والفور باعتبار آخره كما حققه النحاة إلا أن ما ذكر أوفق بالمقام ، ونكتة وضع الرب موضع ضميره تعالى على كل تقدير تأكيد أمر الاستبعاد ، ووجه جعل الباء متعلقة بيعدلون على أحد احتماليه وبكفروا على الاحتمال الآخر أنه إذا كان من العدل بمعنى التسوية يقتضى التوصل بالباء بخلاف ما إذا كان منه بمعنى العدول ، فالظاهر أنها حينئذ متعلقة بما قبلها ، وما قاله المحقق التفتازانى من أنه لا مخصص لكل من توجيهى (بربهم يعدلون) بواحد من المعطوفين يمكن دفعه بأن وجه تخصيص كل بما خص به اتساق نظم الآية حينئذ وظهور شدة المناسبة بين ما عطف بثم الاستبعادية وبين ما عطف عليه ، وذلك لأنه إذا قيل مثلا فى الصورة الأولى إن الله تعالى استحق جميع المحامد من العباد فهم أن العدول عنه تعالى والاعراض عن حمده سبحانه فى غاية الاستبعاد فيناسب أن يقال : ثم الذين كفروا بربهم يعدلون عنه فلا يحمدونه ولا يلتفتون لفتة، ولا يناسب أن يقال بأنهم يسوون به غيره إذ لم يسبق صريحا وبالقصد الأولى ما ينفى التسوية ، وإذا قيل مثلا فى الصورة الثانية إنه جعل شأنه خلق هذه الأجسام العظام مما لا يقدر عليه أحد ناسب فى الاستبعاد أن يقال: ثم الذين كفروا يسوون به ما لا يقدر على شئ لا أنهم لا يحمدونه ويعرضون عنه .

وقال بعض المحققين : إذا كان المعنى على الأول الحمد والثناء مستحق المنعم بهذه النعم الشاملة سائر الأمم فكيف يتأتى من الكفرة والمشركين المستغرقين فى بحار إحسانه العدول عنه ، وعلى الثانى المعروف بالقدرة على ايجاد هذه المخلوقات العظام التى دخل فيها كل ما سواه من الخاص والعام كيف يتسنى لهؤلاء الكفرة أو لهؤلاء الجاحدين للنعم أن يسووا به غيره وهم فى قبضته ، فوجه التخصيص فى الأول أنه لا يخفى استبعاد انصراف العبد عن سيده وولى نعمته إلى سواه بخلاف التسوية فان المنعم قد يساويه غيره ممن يحسن الى غيره ، وفى الثانى أن استبعاد التسوية عليه مما لا يكاد يتصور بخلاف العدول عنه فانه قد يتصور لجهل العادل بحقه وما يليق بحقه فان العدول لا ينافى عدم المعرفة بخلاف التسوية فانه لا يسوى بين شيئين لا يعرفهما بوجه ما فتدبر .

واعترض غير واحد على العطف على الصلة بانه لا وجه لضم ما لا دخل له فى استحقاق الحمد

إلى ماله ذلك . ثم جعل المجموع صلة فى مقام يقتضى كون الصلة محمودا عليه . وأجيب بأن فى الكلام على ذلك التقدير إشارة إلى علو شانه تعالى وعموم احسانه للمستحق وغيره حيث ينعم بمثل تلك النعم الجليلة على من لا يحمده ويشرك به جل شانه ، وفى ذلك تعظيم منبىء عن كمال الاستحقاق ، وقد يقال: وقوع هذا المعطوف موقع المحمود عليه باعتبار معنى التعظيم المستفاد من انكار مضمونه فكأنه قيل الحمد لله جل جنابه عن أن يعدل به شىء لكن لايخفى أن المحمود عليه يجب فى المشهور أن يكون جميلا اختياريا ، وماذكر ليس كذلك فعليه لابد من التاويل ٭

وذكر شيخ الاسلام فى الاعتراض على العطف المذكور أن ما ينتظم فى سلك الصلة المنبئة عن موجبات حمده تعالى حقه أن يكون له دخل فى ذلك الانباء فى الجملة ولاريب فى أن كفرهم بمعزل عنه، وادعاء أن له دخلا فيه لدلالته على كمال الجود كأنه قيل : الحمد لله الذى أنعم بمثل هذه النعم العظام على من لايحمده تعسف لا يساعده النظام وتعكيس يأباه المقام كيف لا وسياق النظم الكريم كما تفصح عنه الآيات لتوبيخ الكفرة ببيان غاية اساءتهم فى حقه سبحانه وتعالى مع نهاية احسانه تعالى اليهم لابيان احسانه تعالى إليهم مع غاية اساءتهم فى حقه عز وجل كما يقتضيه الادعاء المذكور ، وبهذا اتضح أنه لاسبيل إلى جعل المعطوف من روادف المعطوف عليه لما أن حق الصلة أن تكون غير مقصودة الافادة فما ظنك بروادفها! وقد عرفت أن المعطوف هو الذى سيق له الكلام انتهى ٭

ورد بأنه لاشك فى أنه على هذا الوجه يراد الحمد لله الذى أنعم بهذه النعم الجسام على من لايحمده ولا تعسف فيه البلاغة . وادعاء التعكيس ممنوع فان المقام مقام الحمد كما تفيده الجملة المصدر بها وما بعده كلام آخر ولايترك مقتضى مقام لاجل مقتضى مقام آخر إذ لكل مقام مقال . واعترض أيضا بأنه لايصح من جهة العربية لأن الجملة خالية من رابط يربطها بالموصول الاهم إلا أن يخرج على نحو قولهم : أبوسعيد روبت عن الخدرى حيث وضع الظاهر موضع الضمير وكأنه قيل : ثم الذين كفروا به يعدلون إلا أن هذا من الندور بحيث لا يقاس عليه فلا ينبغى حمل كتاب الله تعالى على مثله مع امكان حمله على الوجه الصحيح الفصيح . وأجيب بانه لايلزم من ضعف ذلك فى ربط الصلة ابتداء ضعفه فيما عطف عليها فكثيرا مايغتفر فى التابع مالا يغتفر فى غيره . والجواب بأن هذا العطف لايحتاج إلى الرابط عجيب لأنه لم يقل أحد من النحاة: إن المعطوف على الصلة بثم يجوز خلوه عن الرابط وغاية ما ذكروه أنه نكتة للربط بالاسم ٭

واعترض شيخ الاسلام على احتمال أن يراد بالعدل العدول مع اعتبار التشنيع عليهم بعدم الحمد بأن كفرهم به تعالى لاسيما باعتبار ربوبيته أشد شناعة وأعظم جناية من عدولهم عن حمده سبحانه فجعل أهون الشرين عمدة فى الكلام مقصودا بالافادة واخراج أعظمهما مخرج القيد المفروغ عنه مالا عهدة له فى الكلام السديد فكيف بالنظم التنزيلى ، وأجيب بانه لما كان المقام مقام الحمد ناسب التشنيع عليهم بذلك فلا يرد اعتراض الشيخ وقد ذكر هو قدس سره توجيها للآية وادعى أنه الحقيق بجزالة التنزيل، وحط عليه الشهاب فيه ولعل الأمر أهون من ذلك، والذى تصدح به كلماتهم أن صلة (يعدلون) على تقدير أن يكون من العدل بمعنى العدول متروكة ليقع الانكار على نفس الفعل، وإنما قدروا له مفعولا على تقدير أن يكون من العدل

بمعنى التسوية فقالوا : غيره أو الاوثان لأنه لايحسن انكار العدل بخلاف انكار العدول. ونظر فى ذلك بأن مجرد العدول بدون اعتبار متعلقه غير منكر ألا ترى أن العدول عن الباطل لا ينكر فالظاهر اعتبار المتعلق إلا أنه حذف لأجل الفاصلة كما أن تقديم (بربهم) على احتمال تعلقه بما بعد لذلك، ويجوز أن يكون للاهتمام *

وقال بعض المحققين : إن هذا وإن تراءى فى بادىء النظر لكنه عند التحقيق ليس بوارد لأن العدول وإن كان له فردان أحدهما مذموم وهو العدول عن الحق إلى الباطل وممدوح وهو العدول عن الباطل إلى الحق لكن العدول الموصوف به الكفار لايحتمل الثانى فلذمه لايحتاج إلى تقدير متعلق وتنزيله منزلة اللازم أبلغ عند التأمل بخلاف التسوية فانها من النسب التى لاتتصور بدون المتعلق فلذا قدروه. ومن هذا يعلم أن تنزيل الفعل منزلة اللازم الشائع فيما بينهم إنما يكون أو يحسن فيما ليس من قبيل النسب. هذا وأخرج ابن الضريس فى فضائل القرآن، وابن جرير، وابن المنذر، وغيرهم عن كعب قال : فتحت التوراة بالحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وختمت بالحمد لله الذى لم يتخذ ولدا إلى قوله سبحانه وتعالى وكبره تكبيرا *

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن طِينٍ﴾ استئناف مسوق لبيان كفرهم بالبعث والخطاب وإن صح كونه عاما لكنه هنا خاص بالذين كفروا كما يدل عليه الخطاب الآتى ففيه التفات، والنكتة فيه زيادة التشنيع والتوبيخ، وتخصيص خلقهم بالذكر من بين سائر أدلة صحة البعث مع أن ماتقدم من أظهر أدلته لما أن دليل الأنفس أقرب إلى الناظر من دليل الآفاق الذى فى الآية السابقة، ومعنى خلق المخاطبين من طين أنه ابتدأ خلقهم منه فانه المادة الأولى لما أنه أصل آدم عليه الصلاة والسلام وهو أصل سائر البشر، ولم ينسب سبحانه الخلق اليه عليه الصلاة والسلام مع أنه المخلوق منه حقيقة وكفاية ذلك فى الغرض الذى سيق له الكلام توضيحا لمنهاج القياس ومبالغة فى إزاحة الشبهة والالتباس، وقيل فى توجيه خلقهم منه: إن الانسان مخلوق من النطفة والطمث وهما من الأغذية الحاصلة من التراب بالذات أو بالواسطة *

وقال المهدوى فى ذلك : إن كل انسان مخلوق ابتداء من طين لخبر «مامن مولود يولد إلا ويذر على نطفته من تراب حفرته» وفى القلب من هذا شىء، والحديث إن صح لايخلو عن ضرب من التجوز، وقيل : الكلام على حذف مضاف أى خلق آباءكم، وأياما كان ففيه من وضوح الدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه على البعث مالا يخفى فان من قدر على إحياء مالم يشم رائحة الحياة قط كان على إحياء ماقارنها مدة أظهر قدرة *

﴿ثُمَّ قَضَى﴾ أى قدر وكتب ﴿أَجَلاً﴾ أى حداً معينا من الزمان للموت. و(ثم) للترتيب فى الذكر دون الزمان لتقدم القضاء على الخلق، وقيل : الظاهر الترتيب فى الزمان، ويراد بالتقدير والكتابة ماتعلم به الملائكة وتكتبه كما وقع فى حديث الصحيحين «إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل اليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد» *

﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ أى حد معين للبعث من القبور، وهو مبتدأ وصح الابتداء به لتخصيصه بالوصف أو لوقوعه فى موقع التفصيل و﴿عِندَهُ﴾ هو الخبر، وتنوينه لتفخيم شأنه وتهويل أمره. وقدم على خبره الظرف

مع أن الشائع في النكرة المخبر عنها به لزوم تقديمه عليها وفاء بحق التفخيم فان ماقصد به ذلك حقيق بالتقديم فالمعنى وأجل أي أجل مستقل بعلمه سبحانه وتعالى لايقف على وقت حلوله سواه جل شأنه لاإجمالا ولا تفصيلا. وهذا بخلاف أجل الموت فانه معلوم إجمالا بناء على ظهور أماراته أو على ماهو المعتاد في أعمار الانسان ٭

وقيل: وجه الاخبار عن هذا أو التقييد بكونه عنده سبحانه وتعالى أنه من مفاتيح الغيب الخمس التي لا يعلمها إلا الله تعالى، والأول أيضا وإن كان لا يعلمه الاهو قبل وقوعه كما قال تعالى: (وماتدري نفس بأي أرض تموت) لكنا نعلمه للذين شاهدنا موتهم وضبطنا تواريخ ولادتهم ووفاتهم فنعلمه سواء أريد به آخر المدة أو جملتها متى كان وكم مدة كان ٭

وذهب بعضهم إلى أن الأجل الأول مابين الخلق والموت، والثاني مابين الموت والبعث. وروى ذلك عن الحسن. وابن المسيب، وقتادة. والضحاك. واختاره الزجاج. ورواه عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه حيث قال: قضى أجلا من مولده إلى مماته وأجل مسمى عنده من الممات إلى البعث لايعلم ميقاته أحد سواه سبحانه فاذا كان الرجل صالحا واصلا لرحمه زاد الله تعالى له في أجل الحياة من أجل الممات إلى البعث وإذا كان غير صالح ولا واصل نقصه الله تعالى من أجل الحياة وزاد في أجل الممات، وذلك قوله تعالى: (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب) وعليه فمعنى عدم تغير الأجل عدم تغير آخره، وقيل: الاجل الأول الزمن الذي يحيى به أهل الدنيا إلى أن يموتوا والاجل الثاني أجل الآخرة الذي لا آخر له، ونسب ذلك إلى مجاهد. وابن جبير. واختاره الجبائي ٭

ولا يخفى بعد إطلاق الاجل على المدة الغير المتناهية، وعن أبي مسلم أن الاجل الأول أجل من مضى والثاني أجل من بقي ومن يأتي، وقيل: الاول النوم والثاني الموت. ورواه ابن جرير. وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وأيده الطبرسي بقوله تعالى: (ويرسل الاخرى إلى أجل مسمى) ولا يخفى بعده لأن النوم وإن كان أخا الموت لكنه لم تعهد تسميته أجلا وإن سمي موتا، وقيل: إن كلا الأجلين الموت ولكل شخص أجلان أجل يكتبه الكتبة وهو يقبل الزيادة والنقص وهو المراد بالعمر في خبر «إن صلة الرحم تزيد في العمر» ونحوه وأجل مسمى عنده سبحانه وتعالى لايقبل التغيير ولا يطلع عليه غيره عز شأنه وكثير من الناس قالوا: إن المراد بالزيادة الواردة في غير ما خبر الزيادة بالبركة والتوفيق للطاعة، وقيل: المراد طول العمر ببقاء الذكر الجميل كما قالوا: ذكر الفتى عمره الثاني. وضعفه الشهاب، وقيل: الاجلان واحد والتقدير وهذا أجل مسمى فهو خبر مبتدأ محذوف و(عنده) خبر بعد خبر أو متعلق بمسمى وهو أبعد الوجوه ٭

(ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ٢) أي تشكون في البعث كما أخرجه ابن أبي حاتم عن خالد بن معدان، وعن الراغب المرية التردد في المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مري الضرع إذا مسحه للدر. ووجه المناسبة في استعماله في الشك أن الشك سبب لاستخراج العلم الذي هو كاللبن الخالص من بين فرث ودم. قيل: الامتراء الجحد، وقيل: الجدال. وأياما كان فالمراد استبعاد امترائهم في وقوع البعث وتحققه في نفسه مع مشاهدتهم في أنفسهم من الشواهد مايقطع مادة ذلك بالكلية فان من قدر على إفاضة الحياة وما يتفرع عليها على مادة غير مستعدة لشيء من ذلك كان أوضح اقتدارا على إفاضته على مادة قد استعدت له وقارنته مدة. ومن هذا يعلم أن شطرا من تلك الأوجه

السابقة آنفا لا يلائم مساق النظم الكريم، وترجيه الاستبعاد إلى الامتراء على التفسير الأول مع أن المخاطبين جازمون بانتفاء البعث مصرون على جحوده وإنكاره كما ينبيء عنه كثير من الآيات للدلالة على أن جزمهم ذلك فى أقصى مراتب الاستبعاد والاستنكار *

وذكر بعض المحققين أن الآية الأولى دليل التوحيد كما أن هذه دليل البعث، ووجه ذلك بأنها تدل على أنه لا يليق الثناء والتعظيم بشيء سواه عز وجل لأنه المنعم لا أحد غيره ويلزم منه أنه لا معبود ولا إله سواه بالطريق الأولى، وزعم بعضهم أنها لا تدل على ذلك الا بملاحظة برهان التمانع إذ لو قطع النظر عنه لا تدل على أكثر من وجود الصانع، ومنشأ ذلك حمل الدليل على البرهان العقلى أو مقدماته التى يتألف منها أشكاله وليس ذلك باللازم. ومن الناس من جعل الآية الأولى أيضا دليلا على البعث على منوال قوله تعالى: (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها) ولا يخفى أنه خلاف الظاهر *

وقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَهُوَ اللَّهُ ﴾ جملة من مبتدأ عائد اليه سبحانه كما قال الجمهور وخبر معطوفة على ما قبلها مسوقة لبيان شمول أحكام الهيته لجميع المخلوقات واحاطة علمه بتفاصيل أحوال العباد وأعمالهم المؤدية إلى الجزاء إثر الاشارة إلى تحقق المعاد فى تضاعيف ما تقدم، والحمل ظاهر الفائدة إذا اعتبر ما يأتى وإلا فهو على حد ـ أنا أبو النجم وشعرى شعرى ـ، وقوله تعالى: ﴿ فِى السَّمَوَاتِ وَفِى الْأَرْضِ ﴾ متعلق ـ على ما قيل ـ بالمعنى الوصفى الذى تضمنه الاسم الجليل كما فى قولك: هو حاتم فى طيء على معنى الجواد *

والمعنى الذى يعتبر هنا يجوز أن يكون هو المأخوذ من أصل اشتقاق الاسم الكريم أعنى المعبود أو ما اشتهر به الاسم من صفات الكمال إلا أنه يلاحظ فى هذا المقام ما يقتضيه منها أو ما يدل عليه التركيب الحصرى لتعريف طرفى الاسناد فيه من التوحيد والتفرد بالالوهية أو ما تقرر عند الكل من إطلاق هذا الاسم عليه تعالى خاصة فكأنه قيل: وهو المعبود فيهما أو وهو المالك والمتصرف المدبر فيهما حسبما يقتضيه المشيئة المبنية على الحكم البالغة أو وهو المتوحد بالالوهية فيهما أو وهو الذى يقال له: الله فيهما لا يشرك به شيء فى هذا الاسم، ومعنى ذلك مجرد ملاحظة أحد المعانى المذكورة فى ضمن ذلك الاسم الجليل ويكفى مثل ذلك فى تعلق الجار لا أنه يحمل لفظ الله على معناه اللغوى أو على نحو المالك والمتصرف أو المتوحد أو يقدر القول، وعلى كل تقدير يندفع مايقال: إن الظرف لا يتعلق باسم الله تعالى لجموده ولا بكائن لانه حينئذ يكون ظرفا لله تعالى وهو سبحانه وتعالى منزه عن المكان والزمان. ومن الناس من جوز تعلقه بكائن على أنه خبر بعد خبر والكلام حينئذ من التشبيه البليغ أو كناية على رأى من لم يشترط جواز المعنى الاصلى أو استعارة تمثيلية بأن شبهت الحالة التى حصلت من إحاطة علمه سبحانه وتعالى بالسموات والارض وما فيهما بحالة بصير تمكن فى مكان ينظره وما فيه والجامع بينهما حضور ذلك عنده *

ويجوز أن يكون مجازا مرسلا باستعماله فى لازم معناه وهو ظاهر، وان يكون استعارة بالكناية بأن شبه عز اسمه بمن تمكن فى مكان وأثبت له من لوازمه وهو علمه به وبما فيه، وليس هذا من التشبيه المحظور فى شيء وعليه يكون قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾ أى ما أسررتموه وما جهرتم به من الاقوال أو منهما من

الأفعال بيانا للمراد وتوكيدا لما يفهم من الكلام، وتعليق علمه سبحانه بما ذكر خاصة مع شموله لجميع من فى السموات وصاحبتها لانسياق النظم الكريم الى بيان حال المخاطبين وكذا يعتبر بيانا على تقدير اعتبار ما اشتهر به الاسم الجليل من صفات الكمال عند تعلق الجار على ما علمت فان ملاحظته من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل حسبما تقدم مستتبعة لملاحظة علمه تعالى المحيط حتما •

وعلى التقادير الأخر لامساغ لما قيل لجعله بيانا لأن ماذكر من العلم غير معتبر فى مفهوم شىء من المعبودية واختصاص اطلاق الاسم عليه تعالى ، وكذا مفهوم المتوحد بالألوهية فكيف يكون هذا بيانا لذلك • واعتبار العلم فيما صدق عليه المتوحد غير كاف فى البيانية ، وقيل فى بيانها على تقدير اعتبار المتوحد بالألوهية : إن حصر الألوهية بمعنى تدبير الخلق ، ومن تفرد بتدبير جميع أمور أحد لزمه معرفة جميعها حتى يتم له تدبيرها فلاحظة المتوحد بالألوهية مستتبعة لملاحظة علمه تعالى المحيط على طرز ماتقرر فى ملاحظة اسمه عز اسمه من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل على الوجه المتقدم •

ومن هذا يعلم اندفاع ماأورد على احتمال تعلق الجار السابق باعتبار ملاحظة المتوحد بالألوهية من أن التوحد بها أمر لا تعلق له بمكان فلامعنى لجعله متعلقا بمكان فضلا عن جميع الأمكنة فان تدبير الخلق عما يتعلق بما فى حيز الجار من الحيز ، وكذا بما فيه . وتعقب ذلك بمنع تفسير الألوهية بماذكر ؛ ولعل الجملة على هاتيك التقادير خبر ثالث ، وقد جوز غير واحد الاخبار بالجملة بعد الاخبار بالمفرد ، وبعضهم جعلها كذلك مطلقا ، والقرينـــة على إرادة المراد من الجملة الظرفية حينئذ عقلية ، وهى أن كل أحد يعلم أنه تقدس وتعالى منزه عما يقتضيه الظاهر من المكان ، وذلك كما فى قوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) إذ لم يردف بما يبينه ، ويجوز أن تكون كلاما مبتدأ وهو استئناف نحوى .ورجحه غير واحد لخلوه عن التكلف أو استئناف بيانى ويتكلف له تقدير سؤال ، وقيل : إن الجملة هى خبر (هو) والاسم الجليل بدل منه والظرف متعلق بيعلم، ويكفى فى ذلك كون المعلوم فيما ذكر ولايتوقف على كون العالم فيه ليلزم تحيزه سبحانه وتعالى المحال، وهذا كما قيل كقولك: رميت الصيد فى الحرم فانه صادق إذا كنت خارجه والصيد فيه •

ونقل بعض المدققين عن الامام التمرتاشى فى الايمان إذا ذكر ظرف بعد فعل له فاعل كما إذا قلت: إذا ضربت فى الدار أو فى المسجد فان كان معا فيه فالأمر ظاهر وإن كان الفاعل فيه دون المفعول أو بالعكس فان كان الفعل مما يظهر أثره فى المفعول كالضرب والقتل والجرح فالمعتبر كون المفعول فيه وإن كان مما لا يظهر أثره فيه كالشتم فالمعتبر كون الفاعل فيه فلذا قال بعض الفقهاء : لو قال إن شتمته فى المسجد أو رميت اليه فكذا فشرط حنثه كون الفاعل فيه • وإن قال : إن ضربته فى المسجد أو جرحته أو قتلته أو رميته فكذا فشرطه كون المفعول فيه، وفرق بين الرميين المتعدى بإلى والمتعدى بنفسه بأن الأول إرسال السهم من القوس بنية وذلك مما لا يظهر له أثر فى المحل ولا يتوقف على وصول فعل الفاعل. والثانى إرسال السهم أوما يضاهيه على وجه يصل إلى المرمى اليه فيؤثر فيه ولذا عد كل منهما فى قبيل، وعلى هذا يشكل ما نحن فيه لأن العلم لا يظهر له أثر فى المعلوم فيلزم أن يكون الكلام من قبيل شتمته فى المسجد ويجىء المحال وكون العلم هنا مجازاً عن المجازاة وهى مما يظهر أثرها فى المفعول فيكون الكلام من قبيل إن ضربته فى المسجد ويكفى كون المفعول فيه دون الفاعل فى القلب منه شىء على أن كون المفعول هنا أعنى سر المخاطبين وجهرهم فى السموات مما لا وجه له

والقول بأن المعنى حينئذ يعلم نفوسكم المفارقة الكائنة فى السموات ونفوسكم المقارنة لابدانكم الكائنة فى الأرض تعسف وخروج عن الظاهر على أن الخطاب حينئذ يكون للمؤمنين وقد كان فيما قبل للكافرين فتفوت المناسبة والارتباط ومثله القول بتعميم الخطاب بحيث يشمل الملائكة ظاهر أن سرهم وجهرهم فى السموات ٭

وأجيب بأنه يمكن أن يكون جعل سر المخاطبين وجهرهم فيها لتوسيع الدائرة وتصوير أنه سبحانه وتعالى لا يعزب عن علمه شىء فى أى مكان كان لا أنهما يكونان فى السموات أيضا ، وقيل : المراد بالسر ما كتم عنهم من عجائب الملك وأسرار الملكوت مما لم يطلعوا عليه وبالجهر ما ظهر لهم من السموات والأرض . وإضافة السر والجهر إلى ضمير المخاطبين مجازية وليس بشىء كما لا يخفى ٭

وجوز بعضهم أن يكون الجار متعلقا بالمصدر على سبيل التنازع . واعترض بأن معمول المصدر لا يتقدم عليه . ويلزم أيضا التنازع مع تقدم المعمول . وأجيب بأن منهم من يجوز التنازع مع تقدم المعمول ومن يقول بجواز تقديم الظرف على المصدر لتوسعهم فيه ما لم يتوسع فى غيره ، ونقل عن ابن هشام أنه قال : إنما يمتنع تقدم متعلق المصدر إذا قدر بحرف مصدرى وفعل وهذا ليس كذلك وليس مما نحوه ، وقال مولانا صدر الدين : يرد على منع تعلق الجار بالمصدر المتأخر تعلقه بإله فى قوله تعالى (وهو الذى فى السماء إله) مع أن إلها مصدر وصرح بتعلقه به غير واحد فان أول بالصفة مثل المعبود فليؤول السر والجهر بالخفى والظاهر ٭

وعن أبى على الفارسى أنه جعل (هو) ضمير الشأن و(الله) مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر عن ضمير الشأن أى الشأن والقصة ذلك ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ٣ ﴾ أى ما تفعلونه لجلب نفع او دفع ضر من الاعمال المكتسبة بالقلوب والجوارح سرا وعلانية . وتخصيص ذلك بالذكر مع اندراجه فيما تقدم على تقدير تعميم السر والجهر لاظهار كمال الاعتناء به لأنه مدار فلك الجزاء وهو السر فى إعادة (يعلم) . ومن الناس من غاير بين المتعاطفين بجعل العلم هنا عبارة عن جزائه وإبقائه على معناه المتبادر فيما تقدم . وتفسير المكتسب بجزاء الأعمال من المثوبات والعقوبات غير ظاهر . وكذا حمل السر والجهر على ما وقع والمكتسب على ما لم يقع بعد ٭

﴿ وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ ﴾ كلام مستأنف سيق لبيان كفرهم بآيات الله تعالى واعراضهم عنها بالكلية بعد بيان كفرهم بالله تعالى واعراضهم عن بعض آيات التوحيد وامترائهم فى البعث واعراضهم عن بعض أدلته . والاعراض عن خطابهم للايذان بأن اعراضهم السابق قد بلغ مبلغا اقتضى أن لا يواجهوا بكلام بل يضرب عنهم صفحا وتعدد جناياتهم لغيرهم ذما لهم وتقبيحا لحالهم . فما نافية وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية كما أشار اليه العلامة البيضاوى وقه تعالى دره أو للدلالة على الاستمرار التجددى . ومن الأولى مزيدة للاستغراق أو لتأكيده ، والثانية للتبعيض وهى متعلقة بمحذوف مجرور أو مرفوع وقع صفة لآية ، وجعلها ابن الحاجب للتبيين لان كونها للتبعيض ينافى كون الأولى للاستغراق إذ الآية المستغرقة لا تكون بعضا من الآيات . ورد بأن الاستغراق ههنا لآية متصفة بالاتيان فهى وإن استغرقت بعض من جميع الآيات على أن كلامه بعد لا يخلو عن نظر ٭

وإضافة الآيات إلى الرب المضاف إلى ضميرهم لتفخيم شأنها المستتبع لتهويل ما اجترؤوا عليه فى حقها ،

والمراد بها إما الآيات التنزيلية أو الآيات التكوينية الشاملة للمعجزات وغيرها من تعاجيب المصنوعات. والاتيان على الأول بمعنى النزول، وعلى الثاني بمعنى الظهور على ماقيل، ويفهم من كلام بعض المحققين أنه مضافا بمعنى الظهور استعمالا له في لازم معناه وهو المجيء الذي لايوصف به إلا الاجسام مجازا لا كناية كما قيل.

وحاصل المعنى على الأول ماتنزل اليهم آية من الآيات القرآنية الجليلة الشأن التي من جملتها هاتيك الآيات الناطقة بما فصل من بدائع صنع الله تعالى شأنه المنبئة عن جريان أحكام ألوهيته على كافة الكائنات وإحاطة علمه بجميع أحوال العباد وأعمالهم الموجبة للاقبال عليها والايمان بها.

﴿إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٤﴾ غير مقبلين عليها ولا معتنين بها، وعلى الثاني ماتظهر لهم آية من الآيات التكوينية التي من جملتها ماذكر من جلائل شؤونه سبحانه وتعالى الشاهدة بوحدانيته عز وجل إلا كانوا تاركين للنظر الصحيح فيها المؤدي إلى الايمان بمكونها، وأصل الاعراض صرف الوجه عن شيء من المحسوسات. واستعماله في عدم الاعتناء أو ترك النظر مجاز على ماحققه البعض. وفسر شيخ الاسلام الاعراض على الوجه الأول بما كان على وجه التكذيب والاستهزاء، و(عن) متعلقة بمعرضين، والتقديم لرعاية الفواصل.

والجملة بعد إلا -كما قال الكرخي- في موضع النصب على أنها حال من مفعول تأتي أو من فاعله المخصص بالوصف كما قيل وهي مشتملة على ضمير كل منهما. وإيثارها على أعرضوا عنها كما وقع مثله في قوله تعالى(وإن يروا آية يعرضوا) للدلالة على استمرارهم على الاعراض حسب استمرار اتيان الآيات.

وفي الكلام إشارة إلى غاية انهماكهم في الضلال حيث آذن أن اعراضهم عما يأتيهم من الآيات أن الاتيان كما يفصح عنه كلمة (لما) في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ فان الحق عبارة عن القرآن الذي أعرضوا عنه حين أعرضوا عن كل آية آية منه، وعبر عنه بذلك اظهارا لكمال فظاعة مافعلوا به. والفاء على تقدير أن يراد بالآيات الآيات التنزيلية -كما هو الأظهر على ماقرره مولانا شيخ الاسلام- لترتيب مابعدها على ما قبلها لا باعتبار أنه مغاير له حقيقة واقع عقيبه أو حاصل بسببه بل على أنه عينه في الحقيقة والترتيب بحسب التغاير الاعتباري حيث أن مفهوم التكذيب بالحق أشنع من الاعراض المذكور إذ هو مما لايتصور صدوره من أحد.

ولذلك أخرج مخرج اللازم البين البطلان وترتب عليه بالفاء إظهارا لغاية بطلانه ثم قيد ذلك بكونه بلا تأمل بل آن المجيء تأكيداً اشناعة فعلهم الفظيع. وعلى تقدير أن يراد الآيات التكوينية داخلة على جواب شرط محذوف. والمعنى على الأول حيث أعرضوا عن تلك الآيات حين إتيانها فقد كذبوا بما لايمكن لعاقل تكذيبه أصلا من غير أن يتدبروا في حاله ومآله ويقفوا على مافي تضاعيفه من الشواهد الموجبة لتصديقه. وعلى الثاني أنهم إن كانوا معرضين عن الآيات حال اتيانها فلا تعجب من ذلك فقد فعلوا بما هو أعظم منها ما هو أعظم من الاعراض حيث كذبوا بالحق الذي هو أعظم الآيات. واختار في البحر كون الفاء سببية وما بعدها مسبب عما قبلها. وجوز أيضا كونها سببية على معنى أن ما بعدها سبب لما قبلها، فقد قال الرضي: وقد تكون فاء السببية بمعنى لام السببية وذلك إذا كان ما بعدها سبباً لما قبلها نحو قوله تعالى:(أخرج منها فانك رجيم) وأطلق عليها الكثير حينئذ الفاء التعليلية. وهل تفيد الترتيب حينئذ أم لا؟ لم يصرح الرضي

بشيء من ذلك، ويفهم كلام البعض أنها للترتيب والتعقيب أيضاً.

واستشكل بأن السبب متقدم على المسبب لا متعقب إياه. وتكلف صاحب التوضيح لتوجيهه بأن ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية. ورد بأنها لا تتأتى في في كل محل، وفي التلويح الأقرب ما ذكره القوم من أنها إنما تدخل على العلل باعتبار أنها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم، وفي شرح المفتاح الشريفي فإن قلت: كيف يتصور ترتب السبب على المسبب؟ قلت: من حيث أن ذكر المسبب يقتضي ذكر السبب انتهى. وعليه يظهر وجه الترتيب هنا مطلقاً. لكن ظاهر كلام النحاة وغيرهم أن هذه الفاء تختص بالوقوع بعد الأمر كأكرم زيداً فإنه أبوك، واعبد الله فإن العبادة حق إلى غير ذلك فالوجه الأول أولى. وليست الفاء فصيحة كما توهمه بعضهم من قول العلامة البيضاوي في بيان معنى الآية كأنه قيل: لما كانوا معرضين عن الآيات كلها كذبوا بالقرآن لأن الفاء الفصيحة لا تقدر جواب لما لأن جوابها الماضي لا يقترن بالفاء على الفصيح فكيف يقدر للفاء ما يقتضي عدمها فما مراد العلامة إلا بيان حاصل المعنى ولذا أسقط الفاء. نعم قيل: إن هذا المعنى مما ينبغي تنزيه التنزيل عنه وفيه تأمل.

وقد صرح بعض المحققين أن أمر الترتيب يجري في الآية سواء كانت الآية بمعنى الدليل أو المعجزة أو الآية القرآنية لتغاير الإعراض والتكذيب فيها. والفاء في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَٰٓؤُا۟ مَا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ٥﴾ للترتيب أيضاً بناء على أن ما تقدم لكونه أمراً عظيماً يقتضي ترتب الوعيد عليه، وقيل: يستهزئون إيذاناً بأن ما تقدم كان مقروناً بالاستهزاء.

واستدل به أبو حيان على أن في الكلام معطوفاً محذوفاً أي فكذبوا بالحق واستهزؤا به. ولا يخفى أن ذلك مما لا ضرورة إليه. وما عبارة عن الحق المذكور. وعبر عنه بذلك تهويلاً لأمره بإبهامه وتعليلاً للحكم بما في حيز الصلة. والأنباء جمع نبأ وهو الخبر الذي يعظم وقعه. والمراد بأنباء القرآن التي تأتيهم ويتحقق مدلولها فيهم ويظهر لهم آيات وعيده وإخباره بما يحصل بهم في الدنيا من القتل والسبي والجلاء ونحو ذلك من العقوبات العاجلة، وقيل: المراد ما يعم ذلك والعقوبات التي تحل بهم في الآخرة من عذاب النار ونحوه، وقيل المراد بأنباء ذلك ما تضمن عقوبات الآخرة أو ظهور الإسلام وعلو كلمته، وظاهر ما يأتي من الآيات يرجح الأول.

وصرح بعض المحققين بأن إضافة (أنباء) بيانية وهو احتمال مقبول. وادعاء أنه مقحم وأن المعنى سيظهر لهم ما استهزؤا به من الوعيد الواقع فيه أو من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو نحو ذلك لا وجه له إذ لا داعي لإقحامه. وفي البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفي الشعراء (فقد كذبوا فسيأتيهم) بدون تقييد الكذب والتنفيس بالسين لأن الأنعام متقدمة في النزول على الشعراء فاستوفى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد إحالة على الأول. وناسب الحذف الاختصار في حرف التنفيس فجيء بالسين.

﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ استئناف مسوق لتعيين ما هو المراد بما تقدم، وقيل: شروع في توبيخهم ببذل النصح لهم والأول أظهر. والرؤية عرفانية، وقيل: بصرية، والمراد في أسفارهم وليس بشيء. وهي على التقديرين تستدعي مفعولاً واحداً. و(كم) استفهامية كانت أو خبرية معلقة لها عن العمل مفيدة للتكثير سادة مع ما في حيزها مسد مفعولها. وهي منصوبة بأهلكنا على المفعولية. وهي عبارة

عن الاشخاص ، وقيل : إن الرؤية علمية تستدعي مفعولين والجملة سادة مسدهما .و(من قرن) تميز لكم على أنه عبارة عن أهل عصر من الاعصار سموا بذلك لاقترانهم مدة من الزمان فهو من قرنت.واختلف فى مقدار تلك المدة فقيل مائة وعشرون سنة ، وقيل : مائة ، وقيل : ثمانون ،وقيل : سبعون ، وقيل : ستون ، وقيل : ثلاثون ، وقيل : عشرون . وقيل : مقدار الاوسط فى أعمار أهل كل زمان ،ولما كان هذا لا ضابط له بضبط قال الزجاج :إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق فى العلم على ما جرت به عادة الله تعالى.ويحتمل أن يعتبر ذلك مائة سنة لما ورد أن الله تعالى قيض لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها وقيل : هو عبارة عن مدة من الزمان اختلف فيها على طرز ما تقدم . واختار بعضهم أنه حقيقة فى الزمان المعين وفى أهله . والمراد به هنا الأهل من غير تجشم تقدير مضاف أو ارتكاب تجوز ٠

وجوز بعضهم انتصاب (كم) على المصدرية بأهلكنا بمعنى إهلاك أو على الظرفية بمعنى أزمنة وهو تكلف. ومن الاولى ابتدائية متعلقة بأهلكنا .وهمزة الانكار لتقرير الرؤية .والمعنى ألم يعرف هؤلاء المكذبون المستهزئون بمعاينة الآثار وتواتر الاخبار كم أمة أهلكنا من قبل خلقهم أو من قبل زمانهم كقوم نوح. وعاد وثمود. وقوم لوط .وأضرابهم فالكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه . وقوله تعالى: ﴿مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ استئناف بياني كأنه قيل ما كان حالهم ؟ .وقال أبو البقاء : إنه فى موضع جر صفة (قرن)لأن الجمل بعدالنكرات صفات لاحتياجها إلى التخصيص. وجمع الضمير باعتبار معناه . وتعقبه مولانا شيخ الاسلام بأن تنوينه التفخيمي مغن له عن استدعاء الصفة .على أن ذلك مع اقتضائه أن يكون مضمونه ومضمون ما عطف عليه من الجمل الاربع مفروغا عنه غير مقصود لسياق النظم مؤد إلى اختلال النظم الكريم . كيف لا والمعنى حينئذ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن موصوفين بكذا وكذا وباهلاكنا لهم بذنوبهم وأنه بين الفساد انتهى . ولا يخفى أن التنوين التفخيمي لا يأبى الوصف .وما ورد فيه ذلك من النكرات أكثر من أن يحصى ، وأما ماذكره بعد فقد قال الشهاب: إنه غفلة منه أو تغافل عن تفسيرهم (فأهلكناهم) الخ الآتي بقولهم لم يغن ذلك عنهم شيئاً.وتمكين الشيء فى الأرض ـ على ما قيل ـ جعله قاراً فيها . ولما لزم ذلك جعلها مقراً له ورد الاستعمال بكل منهما فقيل تارة مكنه فى الأرض.ومنه قوله تعالى: (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه) وأخرى مكن له فى الأرض،ومنه قوله تعالى: (إنا مكنا له فى الأرض) حتى أجرى كل منهما مجرى الآخر.ومنه قوله تعالى: ﴿مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾ بعد ما تقدم كأنه قيل فى الأول: مكنا لهم وفى الثاني مالم نمكنكم ٠

وفى التاج أن مكنته ومكنت له مثل نصحته ونصحت له . وقال أبو علي : اللام زائدة مثل(ردف لكم) . وكلام الراغب فى مفرداته يؤيده . وذكر بعض المحققين أن مكنه أبلغ من مكن له . ولذلك خص المتقدم بالمتقدمين والمتأخر بالمتأخرين و(ما)إماموصولة صفة لمحذوف تقديره التمكين الذي لم نمكنه لكم أو نكرة موصوفة أي تمكينا لم نمكنه. وعليهما فهو مفعول مطلق والعائد اليها من الصلة أو الصفة محذوف ، وقيل : إنها مفعول به لأن المراد من التمكين الاعطاء كما يشير اليه ماروى عن قتادة أي أعطيناهم ماتمكنوا به من أنواع التصرف مالم نعطكم . وقيل : إنها مصدرية ظرفية أي مدة عدم تمكينكم ولايخفى بعده والخطاب

للكفرة . وقيل : لجميع الناس . وقيل : للمؤمنين . والظاهر الأول والالتفات لما في مواجهتهم بضعف حالهم من التبكيت ما لا يخفى . وقيل : ليتضح مرجع الضميرين ولا يشتبه من أول الأمر ، وهي نكتة في الالتفات لم يعرج عليها أهل المعاني ●

﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ﴾ أي المطر كما روي عن هرون التيمي . ونسب إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أيضا . وقيل : السحاب واستعمالها في ذلك مجاز مرسل . وقيل : هي على حقيقتها بمعنى المظلة والمجاز في اسناد الارسال اليها لأن المرسل ماء المطر وهي مبدأ له ، وفيه من المبالغة ما لا يخفى . والارسال والانزال كما في البحر متقاربان في المعنى لأن اشتقاقه من رسل اللبن وهو ما ينزل من الضرع متتابعا ﴿عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ أي غزيرا كثير الصب ، وهو صيغة مبالغة يستوي فيه المذكر والمؤنث ، وهو حال من السماء والظرف متعلق بارسلنا ﴿وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ﴾ أي صيرناها ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ﴾ أي من تحت مساكنهم . والمراد أنهم عاشوا في الخصب والريف بين الانهار والثمار . والجملة في موضع المفعول الثاني لجعلنا ، ولم يقل سبحانه : أجرينا الانهار كما قال عز شأنه : (أرسلنا السماء) للايذان بكونها مسخرة مستمرة الجريان لالان النهر لا يكون إلا جاريا فلا يفيد الكلام لان النظم حينئذ ناظر الى كونه من تحتهم فالفائدة ظاهرة ، ولو كان ما ذكر صحيحا لما ورد في النظم الكريم كقوله تعالى : (تجري من تحتها الانهار) واستظهر كون الجعل بمعنى الانشاء والايجاد وهو مخصوص به تعالى فلذا غير الاسلوب . وعليه فالجملة في موضع الحال من المفعول . وليس المراد على ما قيل تعداد هاتيك النعم العظام الفائضة عليهم بعد ذكر تمكينهم بيان عظم جنايتهم في كفرانها واستحقاقهم بذلك لاعظم العقوبات بل بيان حيازتهم لجميع أسباب نيل المآرب ومبادىء الامن من المكاره والمعاطب وعدم اغناء ذلك عنهم شيئا . وينبىء عن عدم الاغناء عند جمهور المفسرين ●

قوله تعالى : ﴿فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾ والفاء للتعقيب . وقيل : فصيحة . والمراد فكفروا فاهلكناهم . ورجح الاول . والباء للسببية أي أهلكنا كل قرن من تلك القرون بسبب ما يخصهم من الذنوب كتكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام ﴿وَأَنْشَأْنَا﴾ أي أوجدنا ﴿مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ أي بعد اهلاكهم بسبب ذلك ﴿قَرْنًا آخَرِينَ٦﴾ بدلا من الهالكين . وهذا بيان لانه تعالى لا يتعاظمه أن يهلك قرنا ويخلي بلاده منهم فانه جل جلاله قادر على أن ينشىء مكانهم آخرين يعمر بهم البلاد فهو كالتتميم لما قبله نحو قوله تعالى : (ولا يخاف عقباها) وفيه اشارة إلى أنهم قلعوا من أصلهم ولم يبق أحد من نسلهم لجعلهم آخرين ومن نوهم من بعدهم ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ﴾ استئناف سيق بطريق تلوين الخطاب لبيان شدة شكيمتهم في المكابرة وما يتفرع عليها من الاقاويل الباطلة إثر بيان ما هم فيه من غير ذلك ●

وعن الكلبي وغيره أنها نزلت في النضر بن الحرث . وعبدالله بن أبي أمية . ونوفل . بن خويلد لما قالوا لرسول الله ﷺ يا محمد لن نؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عند الله تعالى ومعه أربعة من الملائكة يشهدون أنه من عند الله تعالى وأنك رسوله ، والكتاب المكتوب ، والجار بعده متعلق بمحذوف وقع صفة له أو متعلق به ، وقيل : إن جعل اسما كالامام فالجار في موضع الصفة له ، وإن جعل مصدرا بمعنى المكتوب فهو متعلق به

وجوز أن يتعلق بنزلنا وفيه بعد، والقرطاس بكسر القاف وضمها ، وقرئ بهما معرب كراسة كأنيل، ومن نص على أنه غير عربي الجواليقي ، وقيل : إنه مشترك ومعناه الورق ، وعن قتادة الصحيفة ، وفي القاموس القرطاس مثلثة القاف وكجعفر ودرهم الكاغد، وقال الشهاب: هو مخصوص بالمكتوب أو أعم منه ومن غيره ●

﴿ فَلَمَسُوهُ ﴾ أي الكتاب أو القرطاس، واللمس كما قال الجوهري المس باليد فقوله تعالى: ﴿ بِأَيْدِيهِمْ ﴾ لزيادة التعيين ودفع احتمال التجوز الواقع في قوله تعالى: (وأنا لمسنا السماء) أي تفحصنا ، وقيل : إنه أعم من المس باليد، فعن الراغب المس ادراك بظاهر البشرة كاللمس، وبالتقييد به يندفع احتمال التجوز أيضاً ●

وقيل : إنما قيد بذلك لأن الاحساس بالصوق يكون بجميع الاعضاء ولليد خصوصية في الاحساس ليست لسائرها ، وأما التجوز باللمس عن الفحص فلا يندفع به إذ لا يبعد في أن يكون ذلك لمباشرتهم للفحص بأنفسهم بل يندفع لكون المعنى الحقيقي أنسب بالمقام وليس بشيء كما لا يخفى ، وقيل : إن ذكر الايدي ليفيد أن اللمس كان بكلتا اليدين ولا يظهر وجه الافادة. وتخصيص اللمس لانه يتقدمه الابصار حيث لا مانع ولأن التزوير لا يقع فيه فلا يمكنهم أن يقولوا إذا ترك العناد والتعنت: إنما سكرت أبصارنا ●

واعترض بأن اللمس هنا إنما يدفع احتمال كون المرئي مخيلا وأما نزوله من السماء فـــلا يثبت به ، وأجيب بأنه إذا تأيد الادراك البصري في النزول بالادراك اللمسي في المنزل يجزم العقل بديهة بوقوع المبصر جزماً لا يحتمل النقيض فلا يبقى بعده الا مجرد العناد مع أن حدوثه هناك من غير مباشرة أحد يكفي في الاعجاز كما لا يخفى ، وقال ابن المنير الظاهر أن فائدة زيادة لمسهم بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أي فقرؤه وهو بأيديهم لا بعيد عنهم لما آمنوا. وقوله تعالى: ﴿ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ جواب (لو) على الافصح من اقتران جوابها المثبت باللام، والمراد لقالوا تعنتا وعنادا للحق. وإنما وضع الموصول موضع الضمير للتنصيص على اتصافهم بما في حيز الصلة من الكفر الذي لا يكفر ــ كما قيل ــ حسن موقعه باعتبار معناه اللغوي أيضا ، وجوز أن يكون المراد بهم قوم معهودون من الكفرة فحديث الوضع حينئذ موضوع و(إن) في قوله سبحانه ﴿ إِنْ هَذَا ﴾ أي الكتاب نافية أي ما هذا ﴿ إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ٧ ﴾ أي ظاهر كونه سحرا ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ﴾ الظاهر أنه استئناف لبيان قدحهم بنبوته عليه الصلاة والسلام بما هو أصرح من الأول ، وقيل : إنه معطوف على جواب لو ويغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الاوائل ، واعترض بأن تلك المقالة الشنعاء ليست مما يقدر صدوره عنهم على تقدير تنزيل الكتاب المذكور بل هي من أباطيلهم المحققة وخرافاتهم الملفقة التي يتعللون بها كلما ضاقت عليهم الحيل وعيت بهم العلل ، وأجيب بانه لا بعد في تقدير صدور هذه المقالة على تقدير ذلك التنزيل لانه مما يوقع الكافر المعاند في حيص بيص فلا يدري بماذا يقابله وأي شيء يتشبث به. وكلمة (لولا) هنا للتحضيض، والمقصود به التوبيخ على عدم الاتيان بملك يشاهد معه حتى تنتفي الشبهة بزعمهم ●

أخرج ابن المنذر. وابن أبي حاتم عن محمد بن اسحق قال: دعا رسول الله ﷺ قومه إلى الاسلام وكلمهم فابلغ اليهم فيما بلغني فقال له زمعة بن الاسود بن المطلب. والنضر بن الحرث بن كلدة. وعبدة بن عبد يغوث. وأبي بن خلف بن وهب. والعاص بن وائل بن هشام: لو جعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى

معك فأنزل الله تعالى قوله سبحانه: (وقالوا لولا أنزل) الخ أي هلا أنزل عليه ملك يكون معه يحدث الناس عنه ويخبرهم أنه رسول من ربه سبحانه اليهم ، ولعل هذا نظير ما حكى الله تعالى عنهم بقوله جل شأنه :(لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) . ولما كان مدار هذا الاقتراح على شيئين . إنزال الملك على صورته وجعله معه ﷺ يحدث الناس عنه وينذرهم . أجيب عنه بأن ذلك مما لا يكاد يوجد لاشتماله على المتباينين فان انزال الملك على صورته يقتضي انتفاء جعله محدثا ونذيرا وجعله محدثا ونذيرا يستدعي عدم انزاله على صورته، وقد أشير إلى الاول بقوله تعالى :﴿ وَلَوْ أَنزَلْنَا ﴾ عليه ﴿ مَلَكًا ﴾ على صورته الحقيقية فشاهدوه بأعينهم : ﴿ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ﴾ أي لأتم أمر اهلاكهم بسبب مشاهدتهم له لمزيد هول المنظر مع ما هم فيه من ضعف القوى وعدم اللياقة .

وقد قيل : إن جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهم هم إنما رأوا الملك في صورة البشر ولم يره أحد منهم على صورته غير النبي ﷺ رآه كذلك مرتين مرة في الأرض بجياد ومرة في السماء ، ولا يخفى أن هذا محتاج إلى نقل عن الاحاديث الصحيحة والذي صح من رواية الترمذي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ رأى جبريل عليه السلام مرتين كما ذكر على صورته الأصلية لكن ليس فيه أن أحدا من اخوانه الانبياء غيره عليه الصلاة والسلام لم يره كذلك، ولم يرد هذا ـ كما قال ابن حجر وناهيك به حافظا في شيء من كتب الآثار ، واما رؤية النبي ﷺ وكذا رؤية غيره من الانبياء غير جبريل عليه السلام على الصورة الاصلية فهي جائزة بلاريب، وظاهر الاخبار وقوعها أيضا لنبينا عليه الصلاة والسلام ، وأما وقوع رؤية سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلم أقف فيها على شيء لانفيا ولا اثباتا ، وعدم وقوع رؤية جبريل عليه السلام لو صح لا يدل على عدم رؤية غيره إذ ليست صور الملائكة كلهم كصورته عليه الصلاة والسلام في العظم ، وخبر الخصمين والاضياف لابراهيم . ولوط . وداود عليهم السلام ليس فيه دلالة على أكثر من رؤية هؤلاء الانبياء للملائكة بصورة الآدميين وهي لا تستلزم أنهم لا يرونهم الا كذلك والا لاستلزمت رؤية نبينا ﷺ جبريل عليه السلام بصورة دحية بن خليفة الكلبي رضي الله تعالى عنه مثلا عدم رؤيته عليه الصلاة والسلام إياه إلا بالصورة الآدمية وهو خلاف ما تفهمه الأخبار، وبناء الفعل الأول في الجواب للفاعل مسندا إلى نون العظمة مع كونه في السؤال مبنيا للمفعول لتهويل الامر وتربية المهابة، وبناء الثاني للمفعول للجري على سنن الكبرياء ، وكلمة (ثم) في قوله تعالى :﴿ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ٨ ﴾ أي لا يمهلون بعد إنزاله ومشاهدتهم له طرفة عين فضلا عن ان يحظوا منه بكلمة أو يزيلوا به بزعمهم شبهة للتنبيه على بعد ما بين الامرين قضاء الامر وعدم الانظار فان مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة، وقيل : إنها للاشارة إلى أن لهم مهلة قدر أن يتأملوا فيه

واعترض بأن قوله سبحانه : (ثم لا ينظرون) عطف على قوله عز وجل: (لقضي) ولا يحصل للتأمل بعد قضاء الامر .

وقيل في سبب اهلاكهم على تقدير انزال الملك حسبما اقترحوه: إنهم إذا عاينوه قد نزل على رسول الله ﷺ في صورته الاصلية وهي آية لا شيء أبين منها ثم لم يؤمنوا لم يكن بد من إهلاكهم فان سنة الله تعالى قد جرت بذلك فيمن قبلهم ممن كفر بعد نزول ما اقترح . وروي هذا عن قتادة ، وقيل : إنه يزول

الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزوله لأن هذه آية ملجئة قال تعالى : (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) فيجب اهلاكهم لئلا يبقى وجودهم عاريا عن الحكمة إذ ما خلقوا إلا للابتلاء بالتكليف وهو لا يبقى مع الالجاء ، وفيه أنه مخالف لقواعد أهل السنة ولا يتمشى الا على قواعد المعتزلة وهي أوهن من بيت العنكبوت ومع هذا هو غير صاف عن الاشكال كما لا يخفى على المتتبع ، وذكر بعض الفضلاء ان هذا الوجه ينافي ما قبله لدلالة ما قبل على بقاء الاختيار وانهم لا يؤمنون اذا عاينوا الملك قد نزل ودلالة هذا على سلب الاختيار وزواله وان الايمان إيمان يأس ه

وقال ابن المنير : لا يحسن أن يجعل سبب مناجزتهم بالملك وضوح الآية في نزول الملك فانه ربما يفهم من ذلك أن الآيات التي لزمهم الايمان بها دون نزول الملك في الوضوح وليس الامر كذلك ، فالوجه والله تعالى أعلم أن يكون سبب تعجيل عقوبتهم بتقدير نزول الملك وعدم إيمانهم انهم اقترحوا ما لا يتوقف وجوب الايمان عليه إذ الذي يتوقف الوجوب عليه المعجز من حيث كونه معجزاً لا المعجز الخاص فاذا أجيبوا على وفق مقترحهم فلم ينجع فيهم كانوا حينئذ على غاية من الرسوخ في العناد المناسب لعدم النظرة ، ولعل الوجه الذي عولنا عليه هو الاولى ، وقد أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، والاعتراض عليه بأن (لا ينظرون) يدل على اهلاكهم لا على هلاكهم برؤية الملك يندفع بما أشرنا اليه كما لا يخفى ، وليس بتكلف يترك له كلام ترجمان القرآن ، وقد أشير إلى الثاني بقوله سبحانه :

﴿ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ﴾ على أن الضمير الأول للنذير المحدث للناس عنه عليه الصلاة والسلام المفهوم من فحوى الكلام بمعونة المقام والضمير الثاني للملك لا لما رجع اليه الاول أي ولو جعلنا النذير الذي اقترحتم انزاله ملكا لمثلنا ذلك الملك رجلا لعدم استطاعتكم معاينة الملك على هيكله الاصلي ، وفي إيثار (رجلا) على (بشراً) ايذان على ما قيل بأن الجعل بطريق التمثيل لا بطريق قلب الحقيقة وتعيين لما يقع به التمثيل ، وفيه اشعار كما قال عصام الدين . وغيره بأن الرسول لا يكون امرأة وهو متفق عليه وإنما الاختلاف في نبوتها ه

والعدول عن ولو أنزلناه ملكا إلى ما في النظم الجليل يعلم سره مما تقدم في بيان المراد ، وقيل : العدول لرعاية المشاكلة لما بعد . ووجه شيخ الاسلام عدم جعل الضمير الأول للملك المذكور قبل بأن يعكس ترتيب المفعولين ويقال : ولو جعلناه نذيرا لجعلناه رجلا مع فهم المراد منه أيضا بانه لتحقيق أن مناط إبراز الجعل الأول في معرض الفرض والتقدير ومدار استلزامه للثاني إنما هو ملكية النذير لا نذيرية الملك ، وذلك لأن الجعل حقه أن يكون مفعوله الاول مبتدأ والثاني خبرا لكونه بمعنى التصيير المنقول من صار الداخل على المبتدأ والخبر ، ولا ريب في أن مصب الفائدة ومدار اللزوم بين طرفي الشرطية هو محمول المقدم لا موضوعه فحيث كانت ملكية النذير مما أريد بيان انتفاء الجعل الأول لاستلزامه المحذور الذي هو الجعل الثاني وجب أن يجعل مدار الاستلزام في الأول مفعولا ثانيا لا محالة ولذلك جعل مقابله في الجعل الثاني كذلك ابرازاً لكمال التنافي بينهما الموجب لانتفاء الملزوم ولا يخلو عن حسن . وجوز غير واحد كون قوله تعالى : (ولو جعلناه) الخ جواب اقتراح ثان ، وذلك أن للكفرة اقتراحين ، أحدهما أن ينزل على الرسول ﷺ ملك في صورته الاصلية بحيث يعاينه القوم ، والآخر أن ينزل إلى القوم ويرسل اليهم مكان الرسول البشر ملك فانهم كما كانوا يقولون : لولا أنزل على

محمد ﷺ ملك فيكون معتذرا كانوا يقولون :(ماهذا الابشر مثلكم ولو شاء الله لانزل ملائكة)فأجيبوا عن قولهم الاول بقوله سبحانه وتعالى :(ولو انزلنا ملكا) الخ وعن قولهم الاخير باذكر فضمير (جعلناه) للرسول المنزل إلى القوم ، ولايخفى أن جعله جوابا عن اقتراح آخر غير ظاهر من النظم الكريم ولاداعي اليه أصلا ،

وبعضهم جعله جوابا آخر وجعل الضمير للمطلوب .واعترض بأن المطلوب أيضا ملك ولامعنى لقولنا لو جعلنا الملك ملكا إلا أن يقال المراد لو جعلنا المطلوب ملكيته ملكا ، وتعقب بأن المطلوب هو النازل المقارن للرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وحينئذ لاغبار في الكلام خلا أن لزوم جعل الملك النازل رجلا لجعله ملكا كما هو مفهوم الآية الثانية ينافي لزوم هلاكهم له كما هو مفهوم الآية الأولى لتوقف الثاني على عدم الأول لأن مبناه على نزوله في صورته لا في صورة رجل .فحينئذ يجب أن تكون الآية جوابا عن اقتراح آخر لاجوابا آخر عن الاقتراح الأول حتى لايلزم المنافاة .

وأجيب بانه على تقدير كونه جوابا آخر يكون جوابا على طريق التنزل ، والمعنى ولو أنزلناه كما اقترحوا لهلكوا ولو فرضنا عدم هلاكهم فلا بد من تمثله بشرا لانهم لا يطيقون رؤيته على صورته الحقيقية فيكون الارسال لغوا لا فائدة فيه ، وأنت تعلم أن ما عولنا عليه وهو المروي عن حبر الأمة سالم عن مثل هذه الاعتراضات .نعم ذكر بعض الفضلاء اشكالا وهو أن المقرر عندأهل الميزان أن صدق العكس لازم لصدق الأصل فعلى هذا يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم فههنا عكس القضية الصادقة وهي (لوجعلناه ملكا لجعلناه رجلا) غيرصادق إذ هو لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا ولا خفاء في عدم تحققه فان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا (والجواب) بأن ماذكره أهل الميزان اصطلاح طار فلا يجب موافقة قاعدتهم لقاعدة أهل اللسان غير مرضي فانه قد تقرر أن تلك القاعدة غيرمخالفة لقاعدة اللغة وأنها مما لاخلاف فيه .

وأجيب عن ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي أن لو الشرطية استعمالين لغويا وهي فيه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول كما في لو جئتني أكرمتك ومفهوم القضية عليه الاخبار بأن شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شيء آخر ، وعرفيا تعارفه الميزانيون فيما بينهم وذلك أنهم جعلوها من أدوات الاتصال لزوميا واتفاقيا وصدق القضية التي هي فيها بمطابقة الحكم باللزوم للواقع وكذبها بعدمهـــا ويحكمون بكذبها وإن تحقق طرفاها إذا لم يكن بينهما لزوم وقد استعملها اللغويون أيضا في هذا المعنى إما بالاشتراك أو بالمجاز كما يقال:لو كان زيد في البلد لرآه أحد . وفي بعض الآثار لو كان الخضر حيا لزارني ،ومن البين أن المقصود الاستدلال بالعدم على العدم لا الدلالة على أن انتفاء الثاني سبب انتفاء الأول ، وجعلوا من هذا الاستعمال (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) .

وقد اشتبه هذان الاستعمالان على ابن الحاجب حتى قال ما قال بان قول المستشكل:ان عكس القضية الصادقة الخ ان أراد به أن القضية الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال الأول فلا نسلم أن عكسه ما ذكر فان عكس لو جئتني أكرمتك ليس لو أكرمتك لجئتني وإنما يكون كذلك لوكان الحكم في هذا الاستعمال بين الشرط والجزاء بالاتصال وليس كذلك بل القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كما صرح به السكاكي على أن بعض أئمة التفسير قالوا : المراد من الآية ولو جعلناه ملكا لجعلناه على صورة رجل وان المقصود

بيان انتقاض غرضهم من قولهم : لولا أنزل عليه ملك يعني أن نزول الملك لا يجديهم لانهم وهم هم لا يقدرون على مشاهدة الملك على صورته التي هو عليها الا أن يجعله متمثلا على صورة البشر فى مرتبة من مراتب التنزل حتى تحصل لهم معه مناسبة فيروه فتكون الآية على هذا بمراحل عن أن يبحث فيها عن أن عكسها ماذا أو كيف حالها فى الصدق والكذب فانها لم تسق لبيان لزوم الجعل الثانى للجعل الأول حتى يستدل بالعدم على العدم أو بالوجود على الوجود فنسبة هذا البحث إلى الآية كنسبة السمك إلى السماك وإن أراد به أن القضية الصادقة هى المأخوذة باعتبار الاستعمال العرفى المنطقى فسلم أنه لا بد من صدق عكسها على تقدير صدق أصلها لكن لا نسلم كذب العكس هنا على ذلك التقدير فانه إذا فرض لزوم الجعل رجلا للجعل الأول كليا على جميع التقادير يصدق لزوم الجعل ملكا للجعل رجلا على بعض الأوضاع والتقادير وهو اللازم المقرر فى قواعدهم على أن قوله إن الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا لا يليق أن يصدر مثله من مثله لأنه استدلال بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم وهو كما لو قال قائل: إذا قلنا إن كان زيد صاهلا كان حيوانا لا يصدق عكسه ، وهو قد يكون إذا كان زيد حيوانا كان صاهلا لأنه ليس بصاهل فى الواقع ، ومنشأ هذا هو ظن أن عدم تحقق أحد الطرفين ، أو كليهما ينافى اللزوم ٠

وأنت خبير بأن صدق اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا تحقق المقدم اه . وبحث فيه المولى العلائى أما أولا فبأن كون القضية هى الجملة الجزائية والشرط قيد لها كلام ذكره بعض أهل العربية ورده السيد السند وحقق اتفاق الفريقين على كون الجملة هى المجموع وحينئذ كيف يصح بناء الجواب على ذلك ٠

وأما ثانيا فبأن المستشكل لم يستدل بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم كما لا يخفى على الناظر فى عبارته ، فالصواب أن يقال : أ كثر استعمال لو عند أهل العربية لمعنيين . الأول ماذكره المجيب من انتفاء الثانى لانتفاء الأول . والثانى الدلالة على أن الجزاء لازم الوجود فى جميع الأزمنة فى قصد المتكلم . وذلك إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما فى نعم العبد صهيب لو لم يخف الله تعالى لم يعصه . وقد صرح المحققون أن الآية إما من قبيل الأول أى لو جعلناه قرينا لك ملكا يعاينونه أو الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك فى صورة رجل وماجعلنا ذلك الملك فى صورة رجل لأنا لم نجعل القرين أو الرسول المرسل اليهم ملكا . وإما من قبيل الثانى أى ولو جعلنا الرسول ملكا لكان فى صورة رجل فكيف إذا كان انسانا وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولا ثالث فلا إشكال فتدبر . فالبحث بعد محتاج إلى بسط كلام ولو بسطناه لأمل الناظرين ٭

﴿ وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ ٩ ﴾ جعله بعضهم جواب محذوف أى ولو جعلناه رجلا للبسنا الخ ، وكان الداعى اليه إعادة لام الجواب فانه يقتضى استقلاله وأنه لا ملازمة بين ارسال الملك ، واللبس عليهم فانه ليس سببا له بل لعكسه ، ويجوز أن يكون عطفا على جواب لو المذكور ولا يبرق عطف لازم الجواب عليه ، ونكتة اعادة اللام أن لازم الشيء بمنزلته فكأنه جواب ، واللبس فى الأصل الستر بالثوب ويطلق على منع النفس من إدراك الشيء بما هو كالستر له يقال: لبست الأمر على القوم ألبسه إذا شبهت عليهم

وجعلناه مشكلا . قال ابن السكيت : يقال لبست عليه الأمر إذا خلطته عليه حتى لايعرف جهته أي لخلطنا عليهم بتمثيله رجلا مايخلطون على أنفسهم حينئذ بأن يقولوا له : إنما أنت بشر ولست بملك ، ولو استدل على ملكيته بالمعجز كالقرآن ونحوه كذبوه كما كذبوا محمدا ﷺ ، وإسناد اللبس اليه تعالى لأنه بخلقه سبحانه وتعالى أو للزومه لجعله رجلا .

ويحتمل أن يكون المعنى للبسنا عليهم حينئذ مايلبسون على أنفسهم الساعة فى تكذيبهم النبي ﷺ ونسبة آياته البينات الى السحر ، و(ما) على ما اختاره في الكشف على الأول موصولة . وعلى الثاني يجوز أن تكون مصدرية وهو الأظهر لاستمرار حذف المثل في نحو ضربت ضرب الأمير ، وأن تكون موصولة أي مثل الذي يلبسونه . ومتعلق (يلبسون) على الوجهين على أنفسهم . ويفهم من كلام الزجاج أنه على ضعفائهم حيث قال : كانوا يلبسون على ضعفائهم في أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيقولون : انما هذا بشر مثلكم فاخبر سبحانه وتعالى أنه لو جعلنا المرسل اليهم ملكا لأريناهم اياه في صورة الرجل وحينئذ يلحقهم فيه من اللبس مثل مالحق ضعفاءهم منه .

وقرأ ابن محيصن (ولبسنا) بلام واحدة . والزهري (وللبسنا عليهم مايلبسون) بالتشديد . هذا وقد ذكر الامام الرازي في بيان وجه الحكمة في جعل الملك على تقدير انزاله في صورة البشر أمورا . الأول أن الجنس إلى الجنس أميل . الثاني أن البشر لايطيق رؤية الملك . الثالث أن طاعات الملك قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي . الرابع أن النبوة فضل من الله تعالى فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا أو بشرا . ولايخفى أنه يرد على الوجه الثالث أنه إنما يتم إذا تبدلت حقيقة الملك المقدر نزوله بحقيقة البشر وهو مع كونه من انقلاب الحقائق خلاف مايفهم من كتب أئمة التفسير من أن التبدل صوري لا حقيقي ، وأن الوجه الرابع لايظهر وجه كونه حكمة لتصوير الملك بصورة البشر .

وقول العلائي : لعل وجهه ان المصور الذي قدر كونه نبيا لما اشتمل على جهتين البشرية صورة والملكية حقيقة لم يبعد أن يكون دليلا على أن النبوة فضل من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا كهذا المصور باعتبار حقيقته أو بشرا مثله باعتبار صورته مما لايتبلج له وجه القبول .

﴿ وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ ﴾ تسلية لرسول الله ﷺ عما يلقاه من قومه كالوليد بن المغيرة . وأمية ابن خلف . وأبي جهل . وأضرابهم أي أنك لست أول رسول استهزأ به قومه فكم وكم من رسول جليل الشأن فعل معه ذلك فالتنوين للتفخيم والتكثير ومن ابتداء متعلقة بمحذوف وقع صفة لرسل والكلام على حذف مضاف ، وفي تصدير الجملة بالقسم وحرف التحقيق من الاعتناء مالايخفى . وكون التسلية بهذا المقدار مما خفي على بعض الفضلاء وهو ظاهر ، ولك أن تقول : إن التسلية بمجموعها بعده من قوله تعالى : ﴿ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ١٠ ﴾ لانه متضمن ان من استهزأ بالرسل عوقب فكأنه سبحانه وتعالى وعده صلى الله تعالى عليه وسلم بعقوبة من استهزأ به عليه والسلام ان أصر على ذلك .

وحاق بمعنى أحاط كما روى عن الضحاك واختاره الزجاج ، وفسره الفراء بعاد عليه وبال أمره . وقيل : حل واختاره الطبرسي ، وقيل : نزل وهو قريب من سابقه ومعناه يدور على الاحاطة والشمول ولايكاد يستعمل

الا فى الشر كما قال .

فأوطأ جرد الخيل عقر ديارهم وحاق بهم من بأس ضربة حائق

وقال الراغب : أصله حق فأبدل من أحد حرفى التضعيف حرف علة . كتظنيت ، وتقضيت أو هو مثل ذمة وذامة ، والمعروف فى اللغة ما أختاره الزجاج *

وقال الازهرى : جعل أبو اسحق حاق بمعنى أحاط وكانه جعل مادته من الحوق بالضم وهو ما أحاط بالكمرة من حروفها . وقد يفتح كما فى القاموس وجعل أحد معانى الحوق بالفتح الاحاطة ، وفيه أيضا حاق به يحيق حيقا وحيوقا وحيقانا بفتح الياء أحاط به كأحاق وفيه السيف حاك وبهم الامر لزمهم ووجب عليهم ونزل ، وأحاق الله تعالى بهم مكرهم . والحيق ما يشتمل على الانسان من مكروه فعله . وظاهره ان حاق يائى وعليه غالب أهل اللغة وهو مخالف لظاهر كلام الازهرى من أنه واوى . و(منهم) متعلق بسخروا والضمير للرسل . ويقال : سخر منه وبه كهزأ منه وبه فهما متحدان معنى واستعمالا وقيل : السخرية والاستهزاء بمعنى لكن الاول قد يتعدى بمن والباء . وفى الدر المصون لا يقال الاستهزأ به ولا يتعدى بمن . وجوز ابو البقاء أن يكون الضمير للمستهزئين والجار والمجرور حينئذ متعلق بمحذوف وقع حالا من ضمير الفاعل فى «سخروا» ورد بأن المعنى حينئذ فحاق بالذين سخروا كائنين من المستهزئين ولا فائدة لهذه الحال لانفهامها من سخروا وأجيب بأن هذا مبنى على أن الاستهزاء والسخرية بمعنى وليس بلازم فلعل من جعل الضمير للمستهزئين يجعل الاستهزاء بمعنى طلب الهزء فيصح بيانه ولا يكون فى النظم تكرار . فعن الراغب الاستهزاء ارتياد الهزء وان كان قد يعبر به عن تعاطى الهزء كالاستجابة فى كونها ارتيادا للاجابة وان كانت يجرى مجرى الاجابة *

وجوز رجوع الضمير الى امم الرسل ونسب الى الحوفى ورده ابو حيان بانه يلزم ارجاع الضمير إلى غير مذكور وأجيب عنه بانه فى قوة المذكور . و «بالذين » متعلق بحاق وتقديمه على فاعله وهو «ما» للمسارعة الى بيان لحوق الشر بهم . وهى اما مصدرية وضمير به للرسول الذى فى ضمن الرسل . واما موصولة والضمير لها والكلام على حذف مضاف أى فاحاط بهم وبال استهزائهم أو وبال الذى كانوا يستهزؤن به . وقد يقال : لا حاجة الى تقدير مضاف ، وفى الكلام اطلاق السبب على المسبب لأن المحيط بهم هو العذاب ونحوه لا الاستهزاء ولا المستهزأ به لكن وضع ذلك موضعه مبالغة *

وقيل إن المراد من الذى كانوا يستهزؤن هو العذاب الذى كان الرسل يخوفونهم اياه فلا حاجة الى ارتكاب التجوز السابق أو الحذف . وقد اختار ذلك الامام الواحدى . والاعتراض عليه بانه لا قرينة على ان المراد بالمستهزأ به هو العذاب بل السياق دليل على ان المستهزأ بهم الرسل عليهم الصلاة والسلام يدفعه أن الاستهزاء بالرسل عليهم الصلاة والسلام مستلزم لاستهزائهم بما جاؤا به وتوعدوا قومهم بنزوله وان مثله لظهوره لا يحتاج الى قرينة *

ومن الناس من زعم ان (حاق بهم) كناية عن إهلاكهم واسناده الى ما أسند اليه مجاز عقلى من قبيل اقدمنى بلدك حق لى على فلان اذ من المعلوم من مذهب أهل الحق أن المهلك ليس الا الله تعالى فاسناده الى غيره لا يكون الا مجازا . وأنت تعلم أن الحيق الاحاطة ونسبتها الى العذاب لاشبهة فى أنها حقيقة ولا داعى الى تفسيره بالاهلاك وارتكاب المجاز العقلى . ولعل مراد من فسر بذلك بيان مؤدى الكلام ومجموع معناه ، نعم

اذا قلنا : ان الاحاطة انما تكون للاجسام دون المعانى فلابد من ارتكاب تجوز فى الكلام على تقدير اسنادها الى العذاب لكن لا على الوجه الذى ذكره هذا الزاعم كما لا يخفى. وفى جمع «كانوا. ويستهزؤن» مامر غير مرة فى أمثاله. و(به) متعلق بما بعده. وتقديمه لرعاية الفواصل ه

(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ١١) خطاب لسيد المخاطبين ﷺ بانذار قومه وتذكيرهم باحوال الأمم الخالية وماحاق بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه مما يحاكى تلك الأفعال. وفى ذلك أيضا تكملة لتسليته عليه الصلاة والسلام بما فى ضمنه من العدة اللطيفة بانه سيحيق بهم مثل ما حاق باضرابهم الاولين، وقد أنجز سبحانه وتعالى ذلك انجازا أظهر من الشمس يوم بدر، والمراد من النظر التفكر، وقيل: النظر بالابصار، وجمع بينهما الطبرسى بناء على القول بجواز مثل ذلك. و(كيف) خبر مقدم لكان أوحال وهى تامة. والعاقبة مآل الشيء وهى مصدر كالعافية، والتعبير بالمكذبين دون المستهزئين قيل: للاشارة إلى أن مآل من كذب اذا كان كذلك فكيف الحال فى مآل من جمع بينه وبين الاستهزاء. وأورد عليه أن تعريف المكذبين للعهد وهم الذين سخروا فيكونون جامعين بين الأمرين مع أن الاستهزاء بما جاؤا به يستلزم تكذيبه. ولايخفى أن مقصود القائل إن أولئك وإن جمعوا الأمرين لكن فى الاشارة اليهم بهذا العنوان هنا مالا يخفى من الاشارة إلى فظاعة ما نالهم، وقيل: إن وضع المكذبين موضع المستهزئين لتحقيق أنه مدار ما أصابهم هو التكذيب لينزجر السامعون عنه لاعن الاستهزاء فقط مع بقاء التكذيب بحاله بناء على توهم أنه المدار فى ذلك، وعطف الأمر بالنظر على الأمر بالسير بثم قيل للايذان بتفاوت ما بينهما وإن كان كل من الأمرين واجبا لأن الأول إنما يطلب للثانى كما فى قولك: توضأ ثم صل، وقيل: للايذان بالتفاوت لأن الأول لاباحة السير فى الأرض للتجارة وغيرها من المنافع. والثانى لايجاب النظر فى آثار الهالكين، ولاريب فى تباعد مابين الواجب والمباح. وأورد عليه ـ كما قال الشهاب ـ أنه يأباه سلامة الذوق لأن فيه اقحام أمر أجنبى وهو بيان إباحة السير للتجارة بين الاخبار عن حال المستهزئين ومايناسبه ومايتصل به من الامر بالاعتبار بآثارهم وهو مما يخل بالبلاغة اخلالا ظاهرا ه

وتعقب بأن هذا وان تراآى فى بادىء النظر لكنه غير وارد إذ ذاك غير أجنبى لان المراد خذلانهم وتخليتهم وشأنهم من الاعراض عن الحق بالتشاغل بامر دنياهم كقوله تعالى: (وليتمتعوا). وهذا حاصل ماقيل: إن الكلام مجاز عن الخذلان والتخلية وإن ذلك الامر متسخط إلى الغاية كما تقول لمن عزم على أمر مؤد إلى ضرر عظيم فبالغت فى نصحه ولم ينجع فيه أنت وشأنك وافعل ماشئت فانك لاتريد بذلك حقيقة الامر كيف والآمر بالشيء مريد له وأنت شديد الكراهة متحسر ولكنك كأنك قلت له: إذ قدأبيت النصح فانت أهل لان يقال لك: افعل ماشئت. ولايخفى أن انفهام ذلك من الآية فى غاية البعد. وفرق الزمخشرى بين هذه الآية وقوله تعالى فى سورة النمل: (قل سيروا فى الارض فانظروا) بحمل الامر بالسير هنا على الاباحة المذكورة آنفا، وحمل الامر به هناك على السير لاجل النظر. ولهذا كان العطف بالفاء فى تلك الآية. ونظر فيه بعضهم بغير ماأشرنا اليه أيضا ه

وذكر أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا: (ثم انظروا) وفى غير ماموضع «فانظروا» لان المقام هنا يقتضى

ثم دونه في هاتيك المواضع . وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض) مع قوله سبحانه وتعالى : (وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين) والاول يدل على أن الهالكين طوائف كثيرة . والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضا كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك فيكون المراد به استقراء البلاد ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليروا الآثار في ديار بعد ديار وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقيب الذي تقتضيه الفاء ولا كذلك في المواضع الاخر، ولا يخلو عن دغدغة

واختار غير واحد أن السير متحد هناك وهنا ولكنه أمر ممتد يعطف النظر عليه بالفاء تارة نظرا إلى آخره وبثم أخرى نظرا إلى أوله وكذا شأن كل ممتد ﴿ قُلْ ﴾ على سبيل التقريع لهم والتوبيخ ﴿ لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ من العقلاء وغيرهم أي لمن الكائنات جميعا خلقا وملكا وتصرفا •

وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ قُل لِّلَّهِ ﴾ تقرير للجواب نيابة عنهم أو إلجاء لهم إلى الاقرار بأن الكل له سبحانه وتعالى وفيه اشارة الى أن الجواب قد بلغ من الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا على دفعه دافع فان أمر السائل بالجواب إنما يحسن - كما قال الامام - في موضع يكون فيه الجواب كذلك. قيل: وفيه إشارة إلى أنهم تثاقلوا في الجواب مع تعينه لكونهم محجوجين ، وذكر عصام الملة أن قوله سبحانه وتعالى: (قل لمن) الخ معناه الامر بطلب هذا المطلب والتوجه إلى تحصيله . وقوله عز وجل : (قل لله) معناه انك إذا طلبت وأدى نظرك إلى الحق فاعترف به ولا تنكره . وهذا إرشاد إلى طريق التوحيد في الافعال بعد الارشاد إلى التوحيد في الالوهية وهو الاحتراز عن حال المكذبين •

وفي هذا اشارة إلى وجه الربط وسيأتي ان شاء الله تعالى قريبا ما يعلم منه الوجه الوجيه لذلك ، والجار والمجرور خبر مبتدأ محذوف أي لله تعالى ذلك أو ذلك لله تعالى شأنه ﴿ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ جملة مستقلة داخلة تحت الامر صادحة بشمول رحمته عز وجل لجميع الخلق اثر بيان شمول ملكه وقدرته سبحانه وتعالى للكل المصحح لانزال العقوبة بالمكذبين مسوقة لبيان أنه تعالى رءوف بالعباد لا يعجل عليهم بالعقوبة ويقبل منهم التوبة وما سبق وما لحق من أحكام الغضب ليس الا من سوء اختيار العباد لسوء استعدادهم الازلي لا من مقتضيات ذاته جل وعلا وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ، ومعنى كتب الرحمة على نفسه جل شأنه ايجابها بطريق التفضل والاحسان على ذاته المقدسة بالذات لا بتوسط شيء . وقيل: هو ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما قضى الله تعالى الخلق كتب كتابا فوضعه عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي»، وفي رواية الترمذي عنه مرفوعا «لما خلق الله تعالى الخلق كتب كتابا عنده بيده على نفسه ان رحمتي تغلب غضبي »، وفي رواية ابن مردويه عنه « ان الله تعالى كتب كتابا بيده لنفسه قبل أن يخلق السموات والارض فوضعه تحت عرشه فيه رحمتي سبقت غضبي » الى غير ذلك من الاخبار ، ومعنى سبق الرحمة وغلبتها فيها أنها أقدم تعلقا بالخلق وأكثر وصولا اليهم مع أنها من مقتضيات الذات المفيضة للخير •

وفي شرح مسلم للامام النووي قال العلماء : غضب الله تعالى ورضاه يرجعان إلى معنى الارادة فارادته

الثواب المطيع والمغفرة للعبد تسمى رضا ورحمة وارادته عقاب العاصى وخذلانه تسمى غضبا، وارادته سبحانه وتعالى صفة له قديمة يريد بها، قالوا، والمراد بالسبق والغلبة هنا كثرة الرحمة وشمولها كما يقال غلب على فلان الكرم والشجاعة اذا كثرا منه انتهى، وهو يرجع الى ماقلنا - وحاصل الكلام فى ذلك ان السبق والغلبة فى التعلقات فى نفس الصفة الذاتية إذ لا يتصور تقدم صفة على صفة فيه تعالى لاستلزامه حدوث المسبوق، وكذا لا يتصور الكثرة والقلة بين صفتين لاستلزام ذلك الحدوث وقد يراد بالرحمة مايرحم به وهى بهذا المعنى تتصف بالتعدد والهبوط ونحو ذلك أيضا، وعليه يخرج ما أخرجه مسلم. وابن مردويه عن سلمان الفارسى رضى الله تعالى عنه قال: « قال رسول الله ﷺ إن الله تعالى خلق يوم خلق السموات والأرض مائة رحمة كل رحمة طباق ما بين السموات والأرض فجعل منها فى الأرض رحمة فبها تعطف الوالدة على ولدها والوحش والطير بعضها على بعض فاذا كان يوم القيامة أكملها بهذه الرحمة » .

وأخرج عبد بن حميد . وغيره عن عبدالله بن عمرو قال : « إن الله تعالى مائة رحمة أهبط منها رحمة واحدة إلى أهل الدنيا يتراحم بها الجن والانس وطائر السماء وحيتان الماء ودواب الأرض وهوامها وما بين الهواء واختزن عنده تسعاً وتسعين رحمة حتى إذا كان يوم القيامة اختلج الرحمة التى كان أهبطها إلى أهل الدنيا فحواها إلى ما عنده فجعلها فى قلوب أهل الجنة وعلى أهل الجنة » ، والمراد بالرحمة فى الآية ما يعم الدارين مع عموم متعلقها، فما روى عن الكلبى من أن المعنى أوجب لنفسه الرحمة لأمة محمد ﷺ بأن لا يعذبهم عند التكذيب كما عذب من قبلهم من الأمم الخالية والقرون الماضية عند ذلك بل يؤخرهم إلى يوم القيامة لم يدع اليه إلا إظهار ما يناسب المقام من أفراد ذلك العام. وفى التعبير عن الذات بالنفس رد على من زعم ان لفظ النفس لا يطلق على الله تعالى وإن أريد به الذات إلا مشاكلة. واعتبار المشاكلة التقديرية غير ظاهر كما هو ظاهر ، وقوله سبحانه: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ جواب قسم محذوف وقع على ما قال أبو البقاء . كتب موقعه . والجملة استئناف نحوى مسوق للوعيد على اشراكهم واغفالهم النظر ، وقيل : بيانى كأنه قيل: وما تلك الرحمة فقيل : إنه تعالى (ليجمعنكم) الخ وذلك لأنه لولا خوف القيامة والعذاب لحصل الهرج والمرج وارتفع الضبط وكثر الخبط . وأورد عليه أنه إنما يظهر ما ذكر لو كانوا معترفين بالبعث وليس فليس .

وقال بعض المحققين أيضاً: إنه تكلف ولا يتوجه فيه الجواب الا باعتبار ما يلزم التخويف من الامتناع عن المناهى المستلزم للرحمة ، وقيل : صلاحية ما فى الآية للجواب باعتبار أن المراد ليجمعنكم إلى يوم القيامة ولا يعاجلكم بالعقوبة الآن على تكذيبكم على ما أشار اليه الكلبى ، وقيل : إن القسم وجوابه فى محل نصب على أنه بدل من (الرحمة) بدل البعض ، وقد ذكر النحاة أن الجملة تبدل من المفرد . نعم لم يتعرضوا لانواع البدل فى ذلك . والجار والمجرور قيل متعلق بمحذوف أى ليجمعنكم فى القبور مبعوثين إلى يوم الخ على أن البعث بمعنى الارسال وهو مما يتعدى بالى ولا يحتاج إلى ارتكاب التضمين ، واعترض بأن البعث يكون إلى المكان لا إلى الزمان إلا أن يراد بيوم القيامة واقعة فى موقعها، وقيل: هو متعلق بالفعل المذكور والمراد جمع فيه معنى السوق والاضطرار كأنه قيل ليجمعنكم ويسوقنكم ويضطرنكم إلى يوم القيامة أى إلى حسابه ، وقيل : إنه متعلق بالفعل

وإلى بمعنى في كما في قوله :

لا تتركني بالوعيد كأنني ... إلى الناس مطلي به القار أجرب

ومنع بعضهم مجيء إلى بمعنى في في كلامهم ولو صح ذلك لجاز زيد إلى الكوفة بمعنى في الكوفة وتأول البيت بتضمين مضافا أو مبغضاً أو مكرها ، وأجيب بأن ذلك إنما يرد إذا قيل بأن استعمال إلى بمعنى في قياس مطرد ولعل القائل بالاستعمال لا يقول بما ذكر ، وارتكاب التضمين خلاف الاصل ، وارتكاب القول بأن إلى بمعنى في وإن لم يكن مطردا أهون منه ، وقيل : انها بمعنى اللام ، وقيل : زائدة والخطاب للكافرين كما هو الظاهر من السياق ، وقيل : عام لهم وللمؤمنين بعد أن كان خاصاً بالكافرين أي ليجمعنكم أيها الناس إلى يوم القيامة ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ أي لا ينبغي لاحد أن يرتاب فيه لوضوح أدلته وسطوع براهينه التي تقدم بعض منها ●

والجملة حال من اليوم والضمير المجرور له ، ويحتمل أن تكون صفة لمصدر محذوف والضمير له أي جمعاً لا ريب فيه ، ويجوز أن تكون تأكيداً لما قبلها كما قالوا في قوله تعالى: (ذلك الكتاب لا ريب فيه) ●

﴿ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ ﴾ بتضييع رأس مالهم وهو الفطرة الاصلية والعقل السليم والاستعداد القريب الحاصل من مشاهدة الرسول ﷺ واستماع الوحي وغير ذلك من آثار الرحمة ، وموضع الموصول قيل: نصب على الذم أو رفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أي أنتم الذين وهو نعت مقطوع ولا يلزم أن يكون كل نعت مقطوع يصح اتباعه نعتا بل يكفي فيه معنى الوصف ألا ترى إلى قوله تعالى :(ويل لكل همزة لمزة الذي جمع مالا) كيف قطع فيه (الذي) مع عدم صحة اتباعه نعتاً للنكرة فلا يرد أن القطع إنما يكون في النعت والضمير لا ينعت ، وقيل: هو بدل من الضمير بدل بعض من كل بتقدير ضمير أو هو خبر مبتدأ على القطع على البدلية أيضاً ولاختصاص للقطع بالنعت ، ولعلهم إنما لم يجعلوه منصوبا بفعل مقدر أو خبراً لمبتدأ محذوف من غير حاجة لما ذكر لدعواهم أن مجرد التقدير لا يفيد الذم أو المدح إلا مع القطع . واختار الاخفش البدلية ، وتعقب ذلك أبو البقاء بأنه بعيد لأن ضمير المتكلم والمخاطب لا يبدل منهما لوضوحهما غاية الوضوح وغيرهما دونهما في ذلك ، وقيل: هو مبتدأ خبره ﴿ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٢ ﴾ والفاء للدلالة على أن عدم إيمانهم وإصرارهم على الكفر مسبب عن خسرانهم فان إبطال العقل باتباع الحواس والوهم والانهماك في التقليد أدى بهم إلى الاصرار على الكفر والامتناع عن الايمان ، وفي الكشاف فان قلت: كيف يكون عدم إيمانهم مسبباً عن خسرانهم والامر على العكس؟ قلت: معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله تعالى لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون ●

وحاصل الكلام على هذا الذين حكم الله تعالى بخسرانهم لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون ، والحكم بالخسران سابق على عدم الايمان لأنه مقارن للعلم باختيار الكفر لا لحصوله بالفعل فيصح ترتب عدم الايمان عليه من هذا الوجه ، وأنت تعلم أن هذا السؤال يندفع بحمل الخسران على ما ذكرناه ، ولعله أولى بما في الكشاف لما فيه من الدغدغة ، والجملة كما قال غير واحد تذييل مسوق من جهته تعالى لتقبيح حالهم غير داخلة تحت الامر ●

وقيل: الظاهر على تقدير الابتداء عطف الجملة على (لا ريب فيه) فيحتاج الفصل إلى تكلف تقدير سؤال كأنه قيل: فلم يرتاب الكافرون به؟ فاجيب بأن خسرانهم أنفسهم صار سبباً لعدم الايمان ، وجوز على ذلك التقدير كون الجملة حالية وهو كما ترى ●

هذا ﴿ومن باب الاشارة فى الآيات﴾ (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) أى سموات عالم الأرواح وأرض عالم الجسم ، ويقال: الروح سماء القلب لأن منها ينزل غيث الالهام والقلب أرضها لأنه فيه ينبت زهر الحكمة ونور المعرفة (وجعل الظلمات) أى وأنشأ فى عالم الجسم ظلمات المراتب التى هى حجب ظلمانية للذات المقدس وأنشأ فى عالم الأرواح نور العلم والادراك ، ويقال: الظلمات الهواجس والخواطر الباطلة ، والنور الالهام . وقال بعضهم : الظلمات أعمال البدن والنور أحوال القلب ، ثم بعد ظهور ذلك (الذين كفروا بربهم يعدلون) غيره ويثبتون معه سبحانه وتعالى من يساويه فى الوجود وهو الله الذى لانظير له فى سائر صفاته (هو الذى خلقكم من طين) وهو طين المادة الهيولانية (ثم قضى أجلا) أى حدا معينا من الزمان إذا بلغه السالك إلى ربه سبحانه وتعالى فنى فيه عزشأنه (وأجل مسمى عنده) وهو البقاء بعد الفناء ، وقيل الأجل الأول هو الذى يقتضيه الاستعداد طبعا بحسب الهوية وهو المسمى أجلا طبيعيا للشخص بالنظر الى مزاجه الخاص وتركيبه المخصوص بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية ، ونكر لأنه من أحكام القضاء السابق الذى هو أم الكتاب وهى كلية منزهة عن التشخصات إذ محلها الروح الأول المقدس ، والأجل الثانى هو الأجل المقدر الزمانى الذى يقع عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وهو مثبت فى كتاب النفس الفلكية التى هى لوح القدر «ثم أنتم» بعد ماعلمتم ذلك «تمترون» وتشكون فى تصرفه فيكم كما يشاء (وهو الله فى السموات وفى الأرض) أى سواء ألوهيته بالنسبة إلى العالم العلوى والسفلى «يعلم سركم» فى عالم الأرواح وهو عالم الغيب «وجهركم» فى عالم الأجسام وهو عالم الشهادة (ويعلم ماتكسبون) فيهما من العلوم والحركات والسكنات وغيرها فيجازيكم بحسبها ، وقيل : المعنى يعلم جولان أرواحكم فى السماء لطلب معادن الأفراح وتقلب أشباحكم فى الارض لطلب الوسيلة إلى مشاهدته ويعلم ماتحصلونه بذلك «وماتأتيهم من آية من آيات ربهم» الانفسية والآفاقية «إلا كانوا عنها معرضين» لسوء اختيارهم وعمى أعينهم عن مشاهدة أنوار الله تعالى الساطعة على صفحات الوجود (وقالوا) لضعف يقينهم «لولا أنزل عليه ملك» فنراه لتزول شبهتنا «ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر» أى أمر هلاكهم لعدم قدرتهم على تحمل مشاهدته «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا» ليمكنهم مشاهدته «قل لمن مافى السموات والأرض» أى مافى العالمين (قل لله) ايجادا وافناء «كتب على نفسه الرحمة» .

قال سيدى الشيخ الأكبر قدس الله تعالى سره: إن رحمة الله تعالى عامة وهى نعمة الامتنان التى تنال من غير استحقاق ، وهى المرادة فى قوله تعالى : «فبما رحمة من الله لنت لهم» واليها الاشارة بالرحمن فى البسملة ، وخاصة وهى الواجبة المرادة بقوله تعالى : «فسأكتبها للذين يتقون» واليها الاشارة بالرحيم فيها ، ويشير كلامه قدس الله تعالى سره فى الفتوحات إلى أن مافى الآية هو الرحمة الخاصة ، ومقتضى السياق أنها الرحمة العامة

وذكر قدس الله تعالى سره فى أثناء الكلام على الرحمة وقول الله عزشأنه يوم القيامة «شفعت الملائكة وشفعت النبيون والمؤمنون وبقى أرحم الراحمين» ان رحمة الله تعالى سبقت غضبه كما فى الخبر فهى امام الغضب فلا يزال غضب الله تعالى يجرى فى شأواه بالانتقام من العباد حتى ينتهى إلى آخر مداه فيجد الرحمة قد سبقته فتتناول منه العبد المغضوب عليه فتبسط عليه ويرجع الحكم لها فيه ، والمدى الذى يقطعه الغضب مابين الرحمن الرحيم الذى فى البسملة وبين الرحمن الرحيم الذى بعد الحمد لله رب العالمين ، فالحمد لله رب العالمين

هو الهدى بأوله وآخره ما قد علمت، وإنما كان ذلك عين الهدى لأن فيه يظهر السراء والضراء، ولهذا كان فيه الحمد وهو الثناء ولم يقيد بسراء ولا ضراء فيعمهما، ويقول الشرع في حمد السراء: الحمد لله المنعم المتفضل، ويقول في حمد الضراء: الحمد لله على كل حال. فالحمد لله قد جاء في السراء والضراء فلهذا كان عين الهدى، وما من أحد في الدار الآخرة إلا وهو يحمد الله تعالى ويرجو رحمته ويخاف عذابه واستمراره عليه فجعل الله تعالى عقيب (الحمد لله رب العالمين) الرحمن الرحيم فالعالم بينهما بما هو عليه من محمود ومذموم، وهذا شبيه بما جاء في سورة ألم نشرح وهو تنبيه عجيب منه سبحانه وتعالى لعباده ليقوى عندهم الرجاء والطمع في رحمة الله تعالى.

وأنت إذا التفت أدنى التفات تعلم أنه ما من أثر من آثار البطش إلا وهو مطرز برحمة الله تعالى بل ما من سعد ونحس إلا وقد خرج من مطالع أفلاك الرحمة التي أفاضت شآبيبها على القوابل حسب القابليات، ومما يظهر سبق الرحمة أن كل شيء موجود مسبوق بتعلق الإرادة بإيجاده وإخراجه من حيز العدم الذي هو معدن كل نقص، ولا ريب في أن ذلك رحمة كما أنه لا ريب في سبقه، نعم تنقسم الرحمة من بعض الحيثيات إلى قسمين، رحمة محضة لا يشوبها شيء من النقمة كنعيم الجنة وهي الطالعة من بروج اسمه سبحانه الرحيم ولكونه ﷺ يحب دخول أمته الجنة ويكره لهم النار سماه الحق عز اسمه الرحيم في قوله سبحانه وتعالى: «عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم»، ورحمة يشوبها نقمة كتأديب الولد بالضرب رحمة به وكشرب الدواء المر البشع وهي المشرقة من مطالع آفاق اسمه عز اسمه الرحمن، ولعل هذه الرحمة العامة هي المرادة في قوله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» ثم اعلم أن سبق الرحمة الغضب يقتضي ظاهراً سبق تجليات الجمال على تجليات الجلال لأن الرحمة من الجمال والغضب من الجلال.

وذكر مولانا الشيخ عبد الكريم الجيلي قدس سره أن الجلال أسبق من الجمال. فقد ورد في الحديث «العظمة إزاري والكبرياء ردائي» ولا أقرب من ثوب الرداء والإزار إلى الشخص. ثم قال: ولا يناقض هذا قوله جل شأنه: «سبقت رحمتي غضبي» فإن الرحمة السابقة إنما هي بشرط العموم والعموم من الجلال. وادعى أن الصفة الواحدة الجمالية إذا استوفت كمالها في الظهور أو قاربت سميت جلالا لقوة ظهور سلطان الجمال فعموم الرحمة من الجمال وعمومها واستيفاؤها جلال، وأنت تعلم أنه إذا فسر السبق بالمعنى الذي نقله القروى عن العلماء سابقا وهو الكثرة والشمول فهو مما لا ريب في تحققه في الرحمة إذ في كل غضب رحمة وليس في كل رحمة غضب كما لا يخفى على من حقق النظر.

وبالجملة في رحمته سبحانه مطمع أي مطمع حتى أن إبليس يرجوها يوم القيامة على ما يدل عليه بعض الآثار. وأحظى الناس بها إن شاء الله تعالى هذه الأمة. نسأل الله تعالى لنا ولكم الحظ الأوفر منها (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) الصغرى أو الكبرى (لا ريب فيه) في نفس الأمر وإن لم يشعر به المحجوبون «الذين خسروا أنفسهم» بإهلاكها في الشهوات واللذات الفانية فحجبوا عن الحقائق الباقية النورانية واستبدلوا بها المحسوسات الفانية الظلمانية (فهم لا يؤمنون) لذلك نسأل الله سبحانه وتعالى العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة.

﴿وله﴾ عطف على «لله» فهو داخل تحت «قل» على أنه احتجاج ثان على المشركين وإليه ذهب غير واحد. وقال أبو حيان: الظاهر أنه استئناف إخبار وليس مندرجا تحت الأمر أي ولله سبحانه وتعالى خاصة

﴿ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ أي الوقتين المخصوصين . وما موصولة . و(سكن) إما من السكنى فيتناول الكلام المتحرك والساكن من غير تقدير، وتعديتها بفي إلى الزمان مع أن حق استعمالها في المكان لتشبيه الاستقرار بالزمان بالاستقرار بالمكان ، وجوز أن يكون هناك مشاكلة تقديرية لأن معنى لله ما في السموات والأرض ما سكن فيهما واستقر ، والمراد وله ما اشتملا عليه ، وإما من السكون ضد الحركة كما قيل ، وفي الكلام الاكتفاء بأحد الضدين كما في قوله تعالى : (سرابيل تقيكم الحر) والتقدير ما سكن فيهما وتحرك وإنما اكتفى بالسكون عن ضده دون العكس لأن السكون أكثر وجودا وعاقبة كل متحرك السكون كما قيل :

إذا هبت رياحك فاغتنمها فإن لكل خافقة سكون

ولأن السكون في الغالب نعمة لكونه راحة ولا كذلك الحركة. ورد بأنه لا وجه للاكتفاء بالسكون عن التحرك في مقام البسط والتقرير وإظهار كمال الملك والتصرف . وأجيب بأن هذا المحذوف في قوة المذكور لسرعة انفهامه من ذكر ضده والمقام لا يستدعي الذكر وإنما يستدعي عموم التغيرات والتصرفات الواقعة في الليل والنهار ، ومتى التزم كون السكون مع ضده السريع الانفهام كناية عن جميع ذلك ناسب المقام ،

وقيل : إن ما سكن يعم جميع المخلوقات إذ ليس شيء منها غير متصف بالسكون حتى المتحرك حال ما يرى متحركا بناء على ما حقق في موضعه من أن تفاوت الحركات بالسرعة والبطء لقلة السكنات المتخللة وكثرتها ، وفي معنى الحركة والسكون وبيان أقسام الحركة المشهورة كلام طويل يطلب من محله ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ ﴾ أي المبالغ في سماع كل مسموع فيسمع هواجس كل ما يسكن في الملوين ﴿ الْعَلِيمُ ١٣ ﴾ أي المبالغ في العلم بكل معلوم من الأجناس المختلفة ، والجملة مسوقة لبيان إحاطة سمعه وعلمه سبحانه وتعالى بعد بيان إحاطة قدرته جل شأنه أو للوعيد على أقوالهم وأفعالهم ولذا خص السمع والعلم بالذكر ، وهي تحتمل أن تكون من مقول القول وأن تكون من مقول الله تعالى ﴿ قُلْ ﴾ للمشركين بعد توبيخهم بما سبق ﴿ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا ﴾ إنكار لاتخاذ غير الله تعالى وليا لا لاتخاذ الولي مطلقا ولذا قدم المفعول الأول وأولي الهمزة . ونحوه (أفغير الله تأمروني أعبد) والمراد بالولي هنا المعبود لأنه رد لمن دعاه ﷺ ، فقد قيل : إن أهل مكة قالوا له عليه الصلاة والسلام : يا محمد تركت ملة قومك وقد علمنا أنه لا يحملك على ذلك إلا الفقر فارجع فإنا نجمع لك من أموالنا حتى تكون من أغنانا فنزلت . واعترض بأن المشرك لم يخص عبادته بغير الله تعالى فالرد عليه إنما يكون لو قيل : أأتخذ غير الله وليا . وأجيب بأن من أشرك بالله تعالى غيره لم يتخذ الله تعالى معبودا لأنه لا يجتمع عبادته سبحانه مع عبادة غيره كما قيل :

إذا صافى صديقك من تعادي فقد عاداك وانقطع الكلام

وقيل : الولي بمعنى الناصر كما هو أحد معانيه المشهورة ، ويعلم من إنكار اتخاذ غير الله تعالى ناصرا أنه لا يتخذه معبودا من باب الأولى ، ويحتمل الكلام على ما قيل أن يكون من الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر قصداً إلى امحاض النصح ليكون أعون على القبول كما في قوله تعالى : (ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون) ﴿ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أي مبدعهما كما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ،

وأخرج أبو عبيدة . وابن جرير . وابن الانبارى عنه رضى الله تعالى عنه قال: كنت لا أدرى مافاطر السموات والأرض حتى أتانى اعرابيان يختصمان فى بئر فقال أحدهما: انا فطرتها يقول: انا ابتدأتها، وهو نعت للجلالة مؤكد الانكار ، وصح وقوعه نعتا للمعرفة لأنه بمعنى الماضى سواء كان كلاما من الله تعالى ابتداء أو محكيا عن الرسول ﷺ إذ المعتبر زمان الحكم لازمان التكلم، ويدل على ارادة المضى أنه قرأ الزهرى (فطر) ولا يضر الفصل بينهما بالجملة لأنها ليست بأجنبية اذهى عاملة فى عامل الموصوف ، وقيل : بدل من الاسم الجليل، ورجحه أبو حيان بأن الفصل فيه اسهل ، وقرىء بالرفع والنصب على المدح أى هو فاطر أوامدح فاطر ، وجوز أن يكون النصب على البدلية من (وليا) لا الوصفية لأنه معرفة، نعم يجوز على قراءة الزهرى أن تكون الجملة صفة له •

﴿ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾ أى يرزق ولا يرزق كما أخرجه ابن جرير . وغيره عن السدى، فالمراد من الطعم الرزق بمعناه اللغوى وهو كل ماينتفع به بدليل وقوعه مقابلا له فى قوله تعالى :(ماأريد منهم من رزق وماأريد أن يطعمون) وعبر بالخاص عن العام مجازا لأنه أعظمه وأكثره لشدة الحاجة اليه، ويحتمل أنه اكتفى بذكره عن ذكره لأنه يعلم من ذلك نفى ماسواه فهو حقيقة ، والجملة فى محل نصب على الحالية ، وعن أبى عمرو . والاعمش . وعكرمة أنهم قرأوا (ولا يطعم) بفتح الياء والعين أى ولا يأكل والضمير له تعالى، ومثله قراءة أبى عبلة بفتح الياء وكسر العين ، وقرأ يعقوب بعكس القراءة الأولى أعنى بناء الأول للمفعول والثانى للفاعل، والضمير حينئذ فى الفعلين لغير الله تعالى أى أتخذ من هو مرزوق غير رازق وليا، والكلام وإن كان مع عبدة الاصنام إلا أنه نظر إلى عموم غير الله تعالى وتغليب أولى العقول كعيسى عليه الصلاة والسلام لأن فيه إنكار أن يصلح الاصنام للالوهية من طريق الأولى، وقد يقال: الكلام كناية عن كونه مخلوقا غير خالق كقوله تعالى :(لا يخلقون شيئا وهم يخلقون) ويحمل الفعل على معنى النفع لا يردشىء رأسا، وقرأ الاشهب (وهو يطعم ولا يطعم) ببنائهما للفاعل ، ووجهت إما بأن أفعل بمعنى استفعل كما ذكره الازهرى أى وهو يطعم ولا يستطعم أى لا يطلب طعاما ويأخذه من غيره أو بأن المعنى يطعم تارة ولا يطعم أخرى كقوله سبحانه وتعالى (يقبض ويبسط) والضميران لله تعالى ، ورجوع الضمير الثانى لغير الله تعالى تكلف يحتاج إلى التقدير ﴿ قُلْ ﴾ بعد بيان أن اتخاذ غيره تعالى وليا مايقضى ببطلانه بديهة العقول ﴿ إِنِّي أُمِرْتُ ﴾ من جناب ولى جل شأنه ﴿ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ﴾ وجهه لله سبحانه وتعالى مخلصا له لأن النبى عليه الصلاة والسلام مأمور بما شرعه الا ما كان من خصائصه عليه الصلاة والسلام وهو امام أمته ومقتداهم وينبغى لكل آمر أن يكون هو العامل أولا بما أمر به ليكون أدعى للامتثال، ومن ذلك ماحكى الله تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام (سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين)، وقيل : إنما ذكر للتحريض كما يأمر الملك رعيته بامر ثم يقول وأنا أول من يفعل ذلك ليحملهم على الامتثال والا فلم يصدر عنه ﷺ امتناع عن ذلك حتى يؤمر به وفيه نظر ﴿ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٤ ﴾ أى فى أمر من أمور الدين ، وفى الكلام قول مقدر أى وقيل لى : لا تكونن، فالواو من الحكاية عاطفة للقول المقدر على (أمرت) ، وحاصل المعنى إنى أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ، وقيل: إنه معطوف على مقول (قل) على المعنى إذ هو فى معنى قل إنى قيل لى كن أول مسلم ولا تكونن فالواو من المحكى ، وقيل: إنه عطف على (قل)

على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أمر بأن يقول كذا ونهي عن كذا ، وتعقب بأن سلامة النظم تأبى عن فصل الخطابات التبليغية بعضها عن بعض بخطاب ليس منها، وجوز أن يعطفه على (إني أمرت) داخلا في حيز (قل) والخطاب لكل من المشركين ، ولا يخفى تكلفه وتعسفه، وعدم صحة عطف على (أكون) ظاهر إذ لا وجه للالتفات ولا معنى لأن يقال أمرت أن لا تكونن: ﴿ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي ﴾ أي بمخالفة أمره ونهيه أي عصيان كان فيدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا، وقوله سبحانه وتعالى ﴿ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ۝ ﴾ أي عذاب يوم القيامة. وعظمه لعظم ما يقع فيه مفعول (أخاف) والشرطية معترضة بينهما وجواب الشرط محذوف وجوبا، وما تقدم على الاداة شبيه به فهو دليل عليه وليس إياه على الاصح خلافا للكوفيين والمبرد ، والتقدير أن عصيت أخف أو أخاف عذاب الخ ، وقيل : صرت مستحقا لعذاب ذلك اليوم . وفي الكلام مبالغة أخرى بالنظر إلى ما يفهم مما تقدم في قطع أطماعهم وتعريض بأنهم عصاة مستحقون للعذاب حيث أسند إلى ضمير المتكلم ما هو معلوم الانتفاء وقرن بإن التي تفيد الشك وجيء بالماضي ابرازا له في صورة الحاصل على سبيل الفرض . ويؤول المعنى في الآخرة إلى تخويفهم على صدور ذلك الفعل منهم فليس في الكلام دلالة على أنه عليه الصلاة والسلام يخاف على نفسه المقدسة الكفر والمعصية مع أنه ليس كذلك لعصمته ﷺ . وأورد بعضهم دلالة الآية على ما ذكر بحثا ثم قال : وأجيب عنه بأن الخوف تعلق بالعصيان الممتنع الوقوع امتناعا عاديا فلا تدل الا على أنه عليه الصلاة والسلام يخاف لو صدر عنه وحاشاه الكفر والمعصية وهذا لا يدل على حصول الخوف . وأنت تعلم أن فيما قدمنا غنى عن ذلك . ويفهم من كلام بعضهم أن خوف المعصوم من المعصية لا ينافي العصمة لعلمه أن الله سبحانه وتعالى فعال لما يريد وانه لا يجب عليه شيء ، وفي بعض الآثار أنه عز شأنه قال لموسى عليه السلام: ياموسى لا تأمن مكري حتى تجوز الصراط .

وجاء في غير ما خبر أنه ﷺ إذا عصفت الريح يصفر وجهه الشريف ويقول: أخاف أن تقوم الساعة مع أن الله تعالى أخبره أن بين يديها ظهور المهدي . وعيسى عليهما السلام وخروج الدجال. وطلوع الشمس من مغربها إلى غير ذلك من الامارات التي لم توجد إذ ذاك ولم تحقق بعد . وصح أنه ﷺ اعتذر عن عدم خروجه عليه الصلاة والسلام لصلاة التراويح بعد أن صلاها أول رمضان وتكاثر الناس رغبة فيها بقوله «خشيت أن تفرض عليكم» مع أن ما كان ليلة الاسراء إذ فرضت الصلوات يشعر بانه تعالى لا يفرض زيادة عن الخمس وكل ذلك يدل على أن الله تعالى أن يفعل ما شاء وقصارى ما يلزم في امثال ذلك لو فعل تغير تعلق الصفة وهو لا يستلزم تغير الصفة ليلزم الحدوث وقيام الحوادث به تعالى شأنه وهذا بحث طويل الذيل ولعل النوبة تفضي إلى تحقيقه إن شاء الله تعالى .

﴿مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ﴾ أي من يصرف العذاب عنه فنائب الفاعل ضمير العذاب ، وضمير (عنه) يعود على «من» ، وجوز العكس أي من يصرف عن العذاب. و(من) على الوجهين مبتدأ خبره الشرط أو الجواب أو هما على الخلاف ، والظرف متعلق بالفعل أو بالعذاب أو بمحذوف وقع حالا من الضمير .

وجوز أن يكون نائب الفاعل. وهل يحتاج حينئذ إلى تقدير مضاف أي عذاب يومئذ أم لا فيه خلاف فقيل : لابد منه لأن الظرف غير التام أي المقطوع عن الاضافة كقبل وبعد لا يقام مقام الفاعل إلا بتقدير

مضاف و«يومئذ» له حكمه . وفي الدر المصون لاحاجة اليه لأن التنوين لكونه عوضا يجعل في قوة المذكور خلافا للاخفش . وذكر الأجهوري أن التنوين هنا عوض عن جملة محذوفة يتضمنها الكلام السابق والأصل يوم اذ يكون الجزاء ونحو ذلك والجملة مستأنفة مؤكدة لتهويل العذاب ، وجوز أن تكون صفة (عذاب) . وقرأ حمزة . والكسائي . ويعقوب . وأبو بكر عن عاصم «من يصرف» على أن الضمير فيه لله تعالى . وقرأ أبي «من يصرف الله» باظهار الفاعل والمفعول محذوف أي العذاب أو «يومئذ» بحذف المضاف أو بجعل اليوم عبارة عما يقع فيه ، و(من) في هذه القراءة أيضا مبتدأ .

وجوز أبو البقاء أن تجعل في موضع نصب بفعل محذوف تقديره من يكرم يصرف الله العذاب عنه فجعل يصرف تفسيرا للمحذوف ، وأن يجعل منصوبا بيصرف ويجعل ضمير (عنه) للعذاب أي أي انسان يصرف الله تعالى عنه العذاب ﴿فَقَدْ رَحِمَهُ﴾ أي الرحمة العظمى وهي النجاة كقولك : ان أطعمت زيدا من جوعة فقد أحسنت اليه تريد فقد أتممت الاحسان اليه ، وعلى هذا يكون الكلام من قبيل . من أدرك مرعى الصمان فقد أدرك . « ومن كانت هجرته إلى الله تعالى » الخبر ، ومن قبيل صرف المطلق إلى الكامل ، وقيل : المراد فقد أدخله الجنة فذكر الملزوم وأريد اللازم لأن ادخال الجنة من لوازم الرحمة إذ هي دار الثواب اللازم لترك العذاب *

ونقض بأصحاب الأعراف . وأجيب بأن قوله تعالى ﴿وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ١٦﴾ حال مقيدة لماقبله ، والفوز المبين إنما هو بدخول الجنة لقوله تعالى : « فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز » وأنت تعلم أنه إذا قلنا : إن الأعراف جبل في الجنة عليه خواص المؤمنين كما هو أحد الأقوال لايرد النقض ، وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وما ذكر من الجواب مبني على ما لايخفى بعده ، والداعي إلى التأويل اتحاد الشرط والجزاء الممتنع عندهم *

وقال بعض الكاملين : إن ما في النظم الجليل نظير قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » يعني بالشراء المذكور ، وأن اختلاف العنوان يكفي في صحة الترتيب والتعقيب ، ولك أن تقول : إن الرحمة سبب للصرف سابق عليه على ما تلوح اليه صيغة الماضي والمستقبل والترتيب باعتبار الاخبار . وتعقبه الشهاب بأنه تكلف لأن السبب والمسبب لابد من تغايرهما معنى ، والحديث المذكور منهم من أخذ بظاهره ومنهم من أوله بأن المراد لايجزيه أصلا وهو دقيق لأنه تعليق بالمحال . وأما كون الجواب ماضيا لفظا ومعنى ففيه خلاف حتى منعه بعضهم في غير كان لعراقتها في الماضي ادفيفهم *

والاشارة إما إلى الصرف الذي في ضمن (يصرف) وإما إلى الرحمة ، وذكر لتأويل المصدر بأن والفعل ، ومنهم من اعتبر الرحم بضم فسكون أو بضمتين وهو على ما في القاموس بمعنى الرحمة ، ومعنى البعد للايذان بعلو درجة ما أشير اليه ، والفوز الظفر بالبغية ، وأل لقصره على المسند اليه *

﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ﴾ أي ببلية كمرض وحاجة ﴿فَلَا كَاشِفَ﴾ أي لامزيل ولامفرج ﴿لَهُ﴾ عنك ﴿إِلَّا هُوَ﴾ والمراد لاقادر على كشفه سواه سبحانه وتعالى من الأصنام وغيرها ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ﴾ من صحة وغنى ﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٧﴾ ومن جملته ذلك فيقدر جل شأنه عليه فيمسك به ويحفظه عليك

من غير أن يقدر على دفعه ورفعه أحد كقوله تعالى: (فلا راد لفضله) وبظهر من هذا ارتباط الجزاء بالشرط.
وقيل: إن الجواب محذوف تقديره فلا راد له غيره تعالى، والمذكور تأكيد للجوابين لأن قدرته تعالى على كل شيء من الخير والشر تؤكد أنه سبحانه وتعالى كاشف الضر وحافظ النعم ومديمها، وزعم أنه لا تعلق له بالجواب الاول بل هو علة الجواب الثاني ظاهر البطلان إذ القدرة على كل شيء تؤكد كشف الضر بلا شبهة وإنكار ذلك مكابرة، وأصل المس - كما قال أبو حيان - تلاقي الجسمين، والمراد به هنا الاصابة. وجعل غير واحد الباء في بضر وفي بخير للتعدية (١) وإن كان الفعل متعديا كأنه قيل: وإن يمسسك الله الضر. وفسروا الضر بالضم بسوء الحال في الجسم وغيره وبالفتح بضد النفع، وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر - على ما في البحر - لأن الشر أعم فأتى بلفظ الاخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة، وقال ابن عطية: إن مقابلة الخير بالضر مع أن مقابله الشر وهو أخص منه من خفي الفصاحة للعدول عن قانون الصنعة وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بالخص من ضده ونحوه لكونه أوفق بالمعنى وألصق بالمقام كقوله تعالى: (إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى) فجيء بالجوع مع العري وبالظما مع الضحو وكان الظاهر خلافه. ومنه قول امرىء القيس:

كأني لم أركب جوادا للذة ... ولم أتبطن كاعبا ذات خلخال

ولم أسبأ الزق الروي ولم أقل ... لخيلي كري كرة بعد اجفال

وإيضاحه أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعري الذي هو خلو الظاهر والظما الذي فيه حرارة الباطن بالضحى الذي فيه حرارة الظاهر. وكذلك قرن امرىء القيس علوه على الجواد بعلوه على الكاعب لانهما لذتان في الاستعلاء، وبذل المال في شراء الراح ببذل الانفس في الكفاح لأن في الأول سرور الطرب وفي الثاني سرور الظفر. وكذا هنا أوثر الضر لمناسبته ما قبله من الترهيب فإن انتقام العظيم عظيم. ثم لما ذكر الاحسان أتى بما يعم أنواعه، والآية من قبيل اللف والنشر فإن مس الضر ناظر إلى قوله تعالى: (إني أخاف) الخ ومس الخير ناظر إلى قوله سبحانه: (من يصرف عنه) الخ. وهي على ما قيل داخلة في حيز (قل) والخطاب عام لكل من يقف عليه أو لسيد المخاطبين ﷺ ولا نافية للجنس، و(كاشف) اسمها و(له) خبرها والضمير المنفصل بدل من موضع (لا كاشف) أو من الضمير في الظرف، ولا يجوز - على ما قال أبو البقاء - أن يكون مرفوعا بكاشف ولا بدلا من الضمير فيه لأنك في الحالين تعمل اسم لا ومتى أعملته في ظاهر نونته. وفي هذه الآية الكريمة رد على من رجا كشف الضر من غيره سبحانه وتعالى وأمل أحداً سواه.

وفي فتوح الغيب للقطب الرباني سيدي عبد القادر الجيلاني قدس الله تعالى سره من كلام طويل إن من أراد السلامة في الدنيا والآخرة فعليه بالصبر والرضا وترك الشكوى إلى خلقه وإنزال حوائجه بربه عز وجل ولزوم طاعته وانتظار الفرج منه سبحانه وتعالى والانقطاع اليه فحرمانه عطاء وعقوبته نعماء وبلاؤه دواء ووعده حال، وقوله فعل وكل أفعاله حسنة وحكمة ومصلحة غير أنه عز وجل طوى علم المصالح عن عباده وتفرد به فليس إلا الاشتغال بالعبودية من أداء الاوامر واجتناب النواهي والتسليم في القدر وترك الاشتغال

(١) كان في الاصل تحريف وأصلحناه من تفسير البحر المحيط

بالربوبية والسكون عن لم وكيف ومتى « وتستند هذه الجملة إلى حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : «بينا أنا رديف رسول الله ﷺ إذ قال : ياغلام احفظ الله تعالى يحفظك احفظ الله تعالى تجده أمامك وإذا اسألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله جف القلم بما هو كائن ولو جهد العباد أن ينفعوك بشيء لم يقضه الله سبحانه وتعالى لك لم يقدروا عليه ولو جهدوا أن يضروك بشيء لم يقضه الله تعالى عليك لم يقدروا عليه فإن استطعت أن تعمل لله تعالى بالصدق في اليقين فاعمل فإن لم تستطع فإن في الصبر على ماتكره خيراً كثيراً واعلم أن النصر مع الصبر وان الفرج مع الكرب وان مع العسر يسراً» فينبغي لكل مؤمن أن يجعل هذا الحديث مرآة قلبه وشعاره ودثاره وحديثه فيعمل به من جهة حركاته وسكناته حتى يسلم في الدنيا والآخرة ويجد العزة برحمة الله عزوجل .

﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ قيل هو استعارة تمثيلية وتصوير لقهره سبحانه وتعالى وعلوه عز شأنه بالغلبة والقدرة ، وجوز أن تكون الاستعارة في الظرف بأن شبه الغلبة بمكان محسوس ، وقيل : إنه كناية عن القهر والعلو بالغلبة والقدرة ، وقيل : إن (فوق) زائدة وصحح زيادتها وإن كانت اسما كونها بمعنى على وهو كما ترى ، والداعي إلى التزام ذلك كله أن ظاهر الآية يقتضي القول بالجهة والله تعالى منزه عنها لأنها محدثة بإحداث العالم وإخراجه من العدم إلى الوجود ، ويلزم أيضا من كونه سبحانه وتعالى في جهة مفاسد لاتخفى ، وأنت تعلم أن مذهب السلف اثبات الفوقية لله تعالى كما نص عليه الامام الطحاوي وغيره واستدلوا لذلك بنحو ألف دليل ، وقد روى الامام أحمد في حديث الأوعال عن العباس رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال : «والعرش فوق ذلك والله تعالى فوق ذلك كله» وروى أبو داود عن جبير ابن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قوله ﷺ للرجل الذي استشفع بالله تعالى عليه : «ويحك أتدري ماالله تعالى ؟ إن الله تعالى فوق عرشه وعرشه فوق سمواته وقال بأصابعه مثل القبة وانه ليئط به أطيط الرحل الجديد بالراكب» .

وأخرج الأموي في مغازيه من حديث صحيح أن النبي ﷺ قال لسعد يوم حكم في بني قريظة : «لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات» ، وروى ابن ماجه يرفعه قال : «بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا اليه رؤسهم فاذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم وقال : ياأهل الجنة سلام عليكم ثم قرأ ﷺ قوله تعالى : (سلام قولا من رب رحيم) فينظر اليهم وينظرون اليه فلا يلتفتون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون اليه» . وصح أن عبد الله بن رواحة أنشد بين يدي رسول الله ﷺ أبياته التي عرض بها عن القراءة لامرأته حين اتهمته بجاريته وهي :

شهدت بأن وعد الله حق ... وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف ... وفوق العرش رب العالمينا
وتحمله ملائكة شداد ... ملائكة الاله مسومينا

فاقره عليه الصلاة والسلام على ماقال وضحك منه ، وكذا أنشد حسان بن ثابت رضي الله تعالى عنه قوله :

شهدت باذن الله أن محمدا ... رسول الذي فوق السموات من عل

وأن أبا يحيى ويحيى كلاهما له عمل من ربه متقبل
وأن الذى عادى اليهود ابن مريم رسول أتى من عند ذى العرش مرسل
وأن أخا الأحقاف إذ قام فيهم يقوم بذات الله فيهم ويعدل

فقال النبي ﷺ : وأنا أشهد . وروى عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى قوله تعالى حكاية عن ابليس : (ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم) أنه قال: لم يستطع أن يقول ومن فوقهم لأنه قد علم أن الله تعالى سبحانه من فوقهم، والآيات والأخبار التى فيها التصريح بما يدل على الفوقية كقوله تعالى : « تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم . واليه يصعد الكلم الطيب . وبل رفعه الله اليه . وتعرج الملائكة والروح اليه » وقوله ﷺ فيما أخرجه مسلم : « وأنت الظاهر فليس فوقك شيء » كثيرة جداً ، وكذا كلام السلف فى ذلك فنه ماروى شيخ الاسلام أبو اسمعيل الأنصارى فى كتابه الفاروق بسنده إلى أبى مطيع البلخى أنه سأل أباحنيفة رضى الله تعالى عنه عمن قال: لاأعرف ربى سبحانه فى السماء أم فى الأرض فقال: قد كفر لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات فقال : قلت فان قال انه على العرش ولكن لاأدرى العرش فى السماء أم فى الأرض ؟ فقال رضى الله تعالى عنه هو كافر لأنه أنكر آية فى السماء ومن أنكر آية فى السماء فقد كفر ، وزاد غيره لأن الله تعالى فى أعلى عليين وهو يدعى من أعلى لامن أسفل اه *

وأيد القول بالفوقية أيضا بان الله تعالى لما خلق الخلق لم يخلقهم فى ذاته المقدسة تعالى عن ذلك فانه الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد فتعين أنه خلقهم خارجا عن ذاته ولو لم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفا بضد ذلك لأن القابل للشيء لايخلو منه أو من ضده وضد الفوقية السفول وهو مذموم على الاطلاق ، والقول بانا لانسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها مدفوع بانه سبحانه لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها فتى سلم بانه جل شانه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم وأنه موجود فى الخارج ليس وجوده ذهنيا فقط بل وجوده خارج الأذهان قطعا وقد علم كل العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو إما داخل العالم وإما خارج عنه وانكار ذلك انكار ماهو أجلى البديهيات فلا يستدل بدليل على ذلك إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه وأوضح، وإذا كان صفة الفوقية صفة كمال لا نقص فيها ولا يوجب القول بها مخالفة كتاب ولاسنة ولا اجماع كان نفيها عين الباطل لاسيما والطباع مفطورة على قصد جهة العلو عند التضرع إلى الله تعالى ه

وذكر محمد بن طاهر المقدسى أن الشيخ أبا جعفر الهمدانى حضر مجلس امام الحرمين وهو يتكلم فى نفى صفة العلو ويقول: كان الله تعالى ولاعرش وهو الآن على ماكان فقال الشيخ أبو جعفر: أخبرنا ياأستاذ عن هذه الضرورة التى نجدها فى قلوبنا فانه ماقال عارف قط ياألله إلا وجد فى قلبه ضرورة بطلب العلو لايلتفت يمنة ولايسرة فكيف تدفع هذه الضرورة عن أنفسنا قال: فلطم الامام على رأسه ونزل وأظنه قال وبكى وقال حيرنى الهمدانى ، وبعضهم تكلف الجواب عن هذا بان هذا التوجه إلى فوق إنما هو لكون السماء قبلة الدعاء كما أن الكعبة قبلة الصلاة ، ثم هو أيضا منقوض بوضع الجبهة على الأرض مع أنه سبحانه ليس فى جهة الأرض ، ولايخفى أن هذا باطل، أما أولا فلأن السماء قبلة للدعاء لم يقله احد من سلف الامة ولا أنزل الله تعالى به من

سلطان والذى صح أن قبلة الدعاء هى قبلة الصلاة فقد صرحوا بانه يستحب للداعى أن يستقبل القبلة ،وقد استقبل النبى ﷺ الكعبة فى دعائه فى مواطن كثيرة فمن قال:إن للدعاء قبلة غير قبلة الصلاة فقد ابتدع فى الدين وخالف جماعة المسلمين . وأما ثانيا فلان القبلة مايستقبله الداعى بوجهه كما تستقبل الكعبة فى الصلاة وماحاذاه الانسان برأسه أو يديه مثلا لايسمى قبلة أصلا فلو كانت السماء قبلة الدعاء لكان المشروع أن يوجه الداعى وجهه اليها ولم يثبت ذلك فى شرع أصلا ، وأما النقض بوضع الجبهة فما أفسده من نقض فان واضع الجبهة إنما قصده الخضوع لمن فوقه بالذل لاأن يميل اليه إذ هو تحته بل هذا لايخطر فى قلب ساجد. نعم سمع عن بشر المريسى أنه يقول :سبحان ربى الاسفل تعالى الله سبحانه عما يقول الجاحدون والظالمون علوا كبيرا ٭

وتأول بعضهم كل نص فيه نسبة الفوقية اليه تعالى بان فوق فيه بمعنى خير وأفضل كما يقال :الأمير فوق الوزير والدينار فوق الدرهم . وأنت تعلم أن هذا مماتنفر منه العقول السليمة وتشمئز منه القلوب الصحيحة فان قول القائل ابتداء : الله تعالى خير من عباده أوخير من عرشه من جنس قوله الثلج بارد والنار حارة والشمس أضوأ من السراج والسماء أعلى من سقف الدار ونحو ذلك وليس فى ذلك أيضا تمجيد ولا تعظيم لله تعالى بل هو من أرذل الكلام فكيف يليق حمل الكلام المجيد عليه وهو الذى لو اجتمع الانس والجن على أن يأتوا بمثله لا يأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا، على أن فى ذلك تنقيصا لله تعالى شأنه ففى المثل السائر :

ألم تر أن السيف ينقص قدره ... إذا قيل إن السيف خير من العصا

نعم إذا كان المقام يقتضى ذلك بان كان احتجاجا على مبطل كما فى قول يوسف الصديق عليه السلام (أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) وقوله تعالى (آلله خير أم مايشركون-والله خير وأبقى) فهو أمر لااعتراض عليه ولا توجه سهام الطعن اليه، والفوقية بمعنى الفوقية فى الفضل ممايثبتها السلف لله تعالى أيضا وهى متحققة فى ضمن الفوقية المطلقة ، وكذا يثبتون فوقية القهر والغلبة كما يثبتون فوقية الذات ويؤمنون بجميع ذلك على الوجه اللائق بجلال ذاته وكمال صفاته سبحانه وتعالى منزهين له سبحانه عما يلزم ذلك مما يستحيل عليه جل شأنه ولا يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض ولا يعدلون عن الالفاظ الشرعية نفيا ولا اثباتا لئلا يثبتوا معنى فاسدا أو ينفوا معنى صحيحا فهم يثبتون الفوقية كما أثبتها الله تعالى لنفسه.وأما لفظ الجهة فقد يراد به ماهو موجود وقد يراد به ماهو معدوم؛ومن المعلوم أنه لاموجود الا الخالق والمخلوق فاذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله تعالى كان مخلوقا والله تعالى لا يحصره شىء ولا يحيط به شىء من المخلوقات تعالى عن ذلك وإن أريد بالجهة أمر عدمى وهو مافوق العالم فليس هناك إلا الله تعالى وحده فاذا قيل:إنه تعالى فى جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح عندهم ، ومعنى ذلك أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات، ونفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفى العلو يذكرون من أدلتهم ان الجهات كلها مخلوقة وأنه سبحانه كان قبل الجهات وأنه من قال:إنه تعالى فى جهة يلزمه القول بقدم شىء من العالم وأنه جل شأنه كان مستغنيا عن الجهة ثم صار فيها. وهذه الالفاظ ونحوها تنزل على أنه عز اسمه ليس فى شىء من المخلوقات سواء سمى جهة أم لم يسم وهو كلام حق ولكن الجهة ليست أمرا وجوديا بل هى أمر اعتبارى ولامحذور فى ذلك ، وبالجملة يجب تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين وتفويض علم ماجاء من المتشابهات اليه عز شأنه والايمان بها على الوجه الذى جاءت عليه .والتاويل القريب إلى الذهن

الشائع نظيره فى كلام العرب مما لا بأس به عندى على أن بعض الآيات مما أجمع على تأويلها السلف والخلف والله تعالى أعلم بمراده ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ ﴾ أى ذو الحكمة البالغة وهى العلم بالاشياء على ماهى عليه والاتيان بالافعال على ماينبغى أو المبالغ فى الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير ﴿ الْخَبِيرُ ١٨ ﴾ أى العالم بمادق من أحوال العباد وخفى من أمورهم . واللام هنا وفيما تقدم للقصر ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ﴾ روى الكلبى أن كفار مكة قالوا لرسول الله ﷺ : يا محمد أما وجد الله تعالى رسولا غيرك ما نرى أحدا يصدقك فيما تقول ولقد سألنا عنك اليهود . والنصارى فزعموا أنه ليس لك عندهم ذكر فأرنا من يشهد أنك رسول الله فنزلت *

وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : جاء النحام بن زيد . وقردم بن كعب . وبحرى بن عمرو فقالوا : يا محمد ما تعلم مع الله إلها غيره؟ فقال رسول الله ﷺ : لا إله إلا الله تعالى بذلك بعثت والى ذلك أدعو فانزل الله تعالى هذه الآية ، والأول أوفق بأول الآية والثانى بآخرها *

فأى مبتدأ و« أكبر » خبره و« شهادة » تمييز . والشىء فى اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، فقد ذكر سيبويه فى الباب المترجم بباب مجارى أواخر الكلم وإنما يخرج التأنيث من التذكير ألا ترى أن الشىء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو أم أنثى والشىء مذكر انتهى . وهل يطلق على الله تعالى أم لا ؟ فيه خلاف فذهب الجمهور أنه يطلق عليه سبحانه فقال : شىء لا كالاشياء ، واستدلوا على ذلك بالسؤال والجواب الواقعين فى هذه الآية وبقوله سبحانه : (كل شىء هالك إلا وجهه) حيث أنه استثنى من كل شىء الوجه وهو بمعنى الذات عندهم وبأنه أعم الألفاظ فيشمل الواجب والممكن *

ونقل الامام أن جهما أنكر صحة الاطلاق محتجا بقوله تعالى : (ولله الاسماء الحسنى) فقال : لا يطلق عليه سبحانه إلا ما يدل على صفة من صفات الكمال والشىء ليس كذلك ، وفى المواقف وشرحه الشىء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شىء عندهم موجود وكل موجود شىء ، ثم سيق فيهما مذاهب الناس فيه ثم قيل : والنزاع لفظى متعلق بلفظ الشىء وانه على ماذا يطلق ، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل إذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات . والظاهر معنا فأهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشىء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شىء تلقوه بالقبول ، ولو قيل : ليس بشىء تلقوه بالانكار . ونحو قوله سبحانه :(وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) ينفى اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لأن الحقيقة لا يصح نفيها انتهى *

وفى شرح المقاصد أن البحث فى أن المعدوم شىء حقيقة أم لا لغوى يرجع فيه إلى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا إلى الاستعمالات . وعندنا هو اسم للموجود لما نجده شائع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا ثم قال : وما نقل عن أبى العباس أنه اسم للقديم . وعن الجهمية أنه اسم للحادث ، وعن هشام أنه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة انتهى . وفى ذلك كله بحث فان دعوى الأشاعرة التساوى بين الشىء والموجود لغة أو الترادف كما يفهم مما تقدم من الكليتين ليس لها دليل يعول عليه . وقوله : إن أهل اللغة فى كل عصر الخ إنما يدل على أن كل موجود شىء ، وأما ان كل ما يطلق عليه لفظ الشىء حقيقة لغوية موجود فلا دلالة فيه عليه إذ لا يلزم من أن يطلق على الموجود لفظ شىء دون لا شىء أن يختص الشىء لغة بالموجود لجواز ان يطلق الشىء على المعدوم والموجود حقيقة لغوية

مع اختصاص الموجود بإطلاق الشيء دون اللاشيء . وانكار أهل اللغة على من يقول الموجود ليس بشيء لكونه سالبا للاعم عن الأخص وهو لا يصح لا لكونهما مترادفين أو متساويين . وقد أطلق على المعدوم الخارجي كثيرا ومنه فقد قال الله تعالى : (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وقال سبحانه : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ه

وأخرج الطبراني عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله ﷺ وقد سأله رجل فقال « إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري يقول : لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن » ونحوه عن معاذ بن جبل . والأصل في الاطلاق الحقيقة فلا يعدل عنها إلا إذا وجد صارف . وشيوع الاستعمال لا يصلح أن يكون صارفا بعد صحة النقل عن سيبويه . ولعل سبب ذلك الشيوع أن تعلق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا لاختصاص الشيء بالموجود لغة ه

وقوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) إنما يلزم منه نفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم وهو يضرنا لو كان المدعى تخصيص إطلاق الشيء لغة بالمعدوم وليس كذلك . فان التحقيق عندنا أن الشيء بمعنى المشيء العلم به والاخبار عنه وهو مفهوم كلي يصدق على الموجود والمعدوم الواجب والممكن وتخصيص إطلاقه ببعض أفراده عند قيام قرينة لا ينافي شموله لجميع أفراده حقيقة لغوية عند انتفاء قرينة مخصصة وإلا لكان شموله للمعدوم والموجود معا في قوله تعالى :(والله بكل شيء عليم) جمعا بين الحقيقة والمجاز وهي مسألة خلافية ولا خلاف في الاستدلال على عموم تعلق علمه تعالى بالاشياء مطلقا بهذه الآية فهو دليل على أن شموله للمعدوم والموجود معا حقيقة لغوية ، وذكر بعض الأجلة بعد زعمه اختصاص الشيء بالموجود أنه في الأصل مصدر استعمل بمعنى شاء أو مشيء فان كان بمعنى شاء صح إطلاقه عليه تعالى وإلا فلا ه

وأنت تعلم أنه على ما ذكرنا من التحقيق لا مانع من إطلاق الشيء عليه تعالى من غير حاجة إلى هذا التفصيل لانه بمعنى المشيء العلم به والاخبار عنه فيكون إطلاق الشيء بهذا المعنى عليه عز وجل كاطلاق المعلوم مثلا ، ومعنى (أكبر شهادة) أعظم وأصدق ﴿قُلِ اللَّهُ﴾ أمر له ﷺ أن يتولى الجواب بنفسه بنفسه هو عليه الصلاة والسلام لما مر قريبا والاسم الجليل مبتدأ محذوف الخبر أي الله أكبر شهادة ، وجوز العكس ومذهب سيبويه أنه إذا كانت النكرة اسم استفهام أو أفعل تفضيل تقع مبتدأ يخبر عنه بمعرفة ، وقوله سبحانه: ﴿شَهِيدٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هو سبحانه شهيد ﴿بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ فهو ابتداء كلام ، وجوز أن يكون خبر (الله) والمجموع على ما ذهب اليه الزمخشري هو الجواب لدلالته على أن الله عز وجل إذا كان هو الشهيد بينه وبينهم فأكبر شيء شهادة شهيد له ، ونقل في الكشف أنه إن جعل تمام الجواب عند قوله سبحانه :(الله) فهو للتسلق من إثبات التوحيد إلى إثبات النبوة بأن هذا الشاهد الذي لا أصدق منه شهد لي بإيحاء هذا القرآن وإن جعل الكلام بمجموعه الجواب فهو من الاسلوب الحكيم لان الوهم لا يذهب إلى أن هذا الشاهد يحتمل أن يكون غيره تعالى بل الكلام في أنه يشهد لنبوته أولا فليفهم ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ﴾ من قبله تعالى ﴿هَٰذَا الْقُرْآنُ﴾ العظيم الشاهد بصحة رسالتي ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِ﴾ بما فيه من الوعيد . واكتفى بذكر الانذار عن ذكر البشارة لانه

المناسب للمقام، وقيل: إن الكلام مع الكفار وليس فيهم من يشر. وفي الدر المصون أن الكلام على حد (سرابيل تقيكم الحر) ﴿ وَمَن بَلَغَ ﴾ عطف على ضمير المخاطبين أي لأنذركم به يا أهل مكة وسائر من بلغه القرآن ووصل اليه من الأسود والأحمر أو من الثقلين أو لأنذركم به أيها الموجودون ومن سيوجد إلى يوم القيامة. قال ابن جرير: من بلغه القرآن فكأنما رأى محمداً ﷺ.

وأخرج أبو نعيم. وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «قال رسول الله ﷺ من بلغه القرآن فكأنما شافهته» واستدل بالآية على أن أحكام القرآن تعم الموجودين يوم نزوله ومن سيوجد بعده إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها. واختلف في ذلك هو بطريق العبارة في الكل أو بالاجماع في غير الموجودين وفي غير المكلفين. فذهب الحنابلة إلى الأول والحنفية إلى الثاني وتحقيقه في الأصول. وعلى أن من لم يبلغه القرآن غير مؤاخذ بترك الاحكام الشرعية، ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال «أتى رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم: هل دعيتم إلى الاسلام؟ فقالوا: لا فخلى سبيلهم ثم قرأ (وأوحى الي) الآية» وهو مبني على القول بالمفهوم كما ذهب اليه الشافعية، واعترض بأنه لا دلالة للآية على ذلك بوجه من الوجوه لأن مفهومها انتفاء الانذار بالقرآن عمن لم يبلغه وذلك ليس عين انتفاء المؤاخذة، وهو ظاهر ولا مستلزما له خصوصا عند القائلين بالحسن والقبح العقليين إلا أن يلاحظ قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وفيه أن عدم استلزام انتفاء الانذار بالقرآن لانتفاء المؤاخذة ممنوع، والحسن والقبح العقليان قد طوي بساط ردهما، وجوز أن يكون (من) عطفا على الفاعل المستتر في (أنذركم) للفصل بالمفعول أي لأنذركم أنا بالقرآن وينذركم به من بلغه القرآن أيضا، وروى الطبرسي ما يقتضيه عن العياشي عن أبي جعفر. وأبي عبد الله رضي الله تعالى عنهما ولا يخفى أنه خلاف المتساق إلى الذهن.

﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ ﴾ جملة مستأنفة أو مندرجة في القول والاستفهام للتقرير أو الانكار، وقيل: لهما، وفيه جمع بين المعاني المجازية (وأخرى) صفة لآلهة. وصفة جمع ما لا يعقل كما قال أبو حيان كصفة الواحدة المؤنثة نحو (مآرب أخرى) ولله تعالى الاسماء الحسنى. ولما كانت الآلهة حجارة وخشبا مثلا أجريت هذا المجرى تحقيراً لها ﴿ قُل ﴾ لهم ﴿ لَّا أَشْهَدُ ﴾ بذلك وان شهدتم به فانه باطل صرف.

﴿ قُلْ ﴾ تكرير للامر للتأكيد ﴿ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ أي بل إنما أشهد أنه تعالى لا إله إلا هو. وما كافة، وجوز أبو البقاء. وزعم أنه الأليق بما قبله كونها موصولة ويبعده كونها موصولة وعليه يكون (واحد) خبرا وهو خلاف الظاهر ﴿ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ١٩ ﴾ من الاصنام أو من اشراككم ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ ﴾ جواب عما سبق في الرواية الاولى من قولهم: سألنا اليهود والنصارى الخ أخر عن تعيين الشهيد مسارعة الى الجواب عن تحكمهم بقولهم: أرنا من يشهد لك فالمراد من الموصول ما يعم الصنفين اليهود والنصارى ومن الكتاب جنسه الصادق على التوراة والانجيل، وايرادهم بعنوان ايتاء الكتاب للايذان بمدار ما أسند اليهم بقوله تعالى ﴿ يَعْرِفُونَهُ ﴾ أي يعرفون رسول الله ﷺ بحليته ونعوته المذكورة فيهما، وفيه التفات، وقيل: الضمير للكتاب، واختاره أبو البقاء. والأول هو الذي تؤيده الاخبار كما ستعرفه ﴿ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ ﴾

بحلاهم بحيث لا يشكون في ذلك أصلا . روى أبو حمزة . وغيره أنه لما قدم النبي ﷺ المدينة قال عمر رضي الله تعالى عنه لعبد الله بن سلام : إن الله تعالى أنزل على نبيه عليه الصلاة والسلام ان اهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فكيف هذه المعرفة ؟ فقال ابن سلام : نعرف نبي الله ﷺ بالنعت الذي نعته الله تعالى به اذا رأيناه فيكم عرفناه كما يعرف أحدنا ابنه اذا رآه بين الغلمان وأيم الله الذي يحلف به ابن سلام لأنا بمحمد أشد معرفة مني بابني لأني لا أدري ما أحدثت أمه فقال عمر رضي الله تعالى عنه قد وفقت وصدقت .

وزعم بعضهم أن المراد بالمعرفة هنا ما هو بالنظر والاستدلال لأن ما يتعلق بتفاصيل حليته ﷺ اما أن يكون باقيا وقت نزول الآية أولا بل حرفوه أولا والأول باطل ولا يتأتى لهم إخفاء ذلك لأن اخفاء ما شاع في الآفاق محال . وكذا الثاني لأنهم لم يكونوا حينئذ عارفين حليته الشريفة عليه الصلاة والسلام كما يعرفون حلية أبنائهم .

وفيه أن الاخفاء مصرح به في القرآن كما في قوله تعالى : (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا) واخفاؤهما ليس باخفاء النصوص بل بتأويلها ، وبقولهم : إنه رجل آخر سيخرج وهو معنى قوله سبحانه : (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) .

﴿ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾ من أهل الكتابين والمشركين ﴿ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٠ ﴾ بما يجب الايمان به ، وقد تقدم الكلام في هذا التركيب آنفا ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ بادعائه أن له جل شأنه شريكا وبقوله الملائكة بنات الله ، وهؤلاء شفعاؤنا عند الله . وعد من ذلك وصف النبي عليه الصلاة والسلام الموعود في الكتابين بخلاف أوصافه . والاستفهام للاستعظام الادعائي . والمشهور أن المراد انكار أن يكون أحد أظلم ممن فعل ذلك أو مساويا له ، والتركيب وإن لم يدل على انكار المساواة وضعا كما قال العلامة الثاني في شرح المقاصد وحواشي الكشاف يدل عليه استعمالا فاذا قلت : لا أفضل في البلد من زيد فمعناه أنه أفضل من الكل بحسب العرف ، والسر في ذلك أن النسبة بين الشيئين إنما تتصور غالبا لاسيما في باب المغالبة بالتفاوت زيادة ونقصانا فاذا لم يكن أحدهما أزيد يتحقق النقصان لامحالة .

وادعى بعض المتأخرين أنه سنح له في توجيه ذلك نكتة حسنة ودقيقة مستحسنة وهي أن المتساويين بل المتقاربين في نفس الامر لا يسلم كل واحد منهما أن يفضل عليه صاحبه فان كل أحد لا يقدر على أن يقدر كل شيء حق قدره وكل انسان لا يقوى على أن يعرف كل أمر على ما هو عليه فان الافهام في مقابلة الأوهام متفاوتة والعقول في مدافعة الشكوك متباينة ، فاذا حكم بعض الناس مثلا بالمساواة بين المتساويين في نفس الأمر فقد يحكم البعض الآخر برجحان ذلك على حسب مستوى أفهامهم ومبلغ عقولهم ومدرك ادراكهم فكل ما يوجد من يساويه في نفس الأمر يوجد من يفضل عليه بحسب اعتقاد الناس بل كلما يوجد من يقاربه فيه يوجد من يفوقه في ظنون العامة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما لا يوجد من يفضل عليه لا يوجد من يساويه بل من يقاربه أيضا وهو المطلوب . وبالجملة أن اثبات المساوي يستلزم اثبات الراجح الفاضل فنفي الفاضل يستلزم نفي المساوي لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم كما أن اثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم وفيه تأمل .

وادعى بعض المحققين أن دلالة التركيب على نفي المساواة وضعية لأن غير الأفضل إما مساو أو أنقص

فاستعمل في أحد فرديه . قال ابن الصائغ في مسئلة الكحل: إن ما رأيت رجلا أحسن في عينه الكحل منه في عين زيد وإن كان نصا في نفي الزيادة وهي تصدق بالزيادة والنقصان الا أن المراد الأخير وهو من قصر الشيء على بعض أفراده كالدابة انتهى . وأنت تعلم أن هذا مشعر باعتبار العرف أيضا ﴿أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾ كأن كذب بالقرآن الذي من جملته الآية الناطقة بأن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم أو بسائر المعجزات التي أيد بها رسول الله ﷺ بأن سماها سحرا ، وعد من ذلك تحريف الكتاب وتغيير نعوته ﷺ الذي ذكرها الله تعالى فيه، وإنما ذكر (أو) وهم جمعوا بين الأمرين ايذانا بأن كلا منهما وحده بالغ غاية الافراط في الظلم على النفس ، وقيل : نبه بكلمة (أو) على أنهم جمعوا بين أمرين متناقضين يعني أنهم أثبتوا المنفي ونفوا الثابت ، والمراد بالمتناقضين أمران من شأنهما أن لا يجمع بينهما عرفا. أو يقال إن من نفي الثابت بالبرهان يكون بنفي ما لم يثبت به أولى ، كذلك في الطرف الآخر فالجمع بينهما جمع بين المتناقضين من هذا الوجه.

وادعى بعضهم أن وجه التناقض المشعر به هذا العطف أن الافتراء على الله تعالى دعوى وجوب القبول بلا حجة ما ينسب اليه تعالى وتكذيب الآيات دعوى أنه يجب أن لا يقبل ما ينسب اليه تعالى ولو أقيم عليه بينة ويجب أن ينكر التنبيه ويرتكب المكابرة بناء على أن الرسول يجب أن يكون ملكا .

ولا يخفى أن في دعوى التناقض خفاء ، وهذه التوجيهات لا ترفعه ﴿إِنَّهُ﴾ أي الشأن ، والمراد ان الشأن الخطير هذا وهو ﴿لَا يُفْلِحُ﴾ أي لا يفوز بمطلوب ولا ينجو من مكروه ﴿الظَّالِمُونَ ٢١﴾ من حيث أنهم ظالمون فكيف يفلح الأظلم من حيث أنه أظلم ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ منصوب على الظرفية بمضمر يقدر مؤخرا وضمير (نحشرهم) للكل أو للعابدين للآلهة الباطلة مع معبوداتهم و(جميعا) حال منه أي ويوم نحشر كل الخلق أو الكفار وآلهتهم جميعا ثم نقول لهم ما نقول كان كيت وكيت ، وترك هذا الفعل من الكلام ليبقى على الابهام الذي هو أدخل في التخويف والتهويل. وقدر ماضيا ليدل على التحقيق ويحسن عطف (ثم لم تكن) الخ عليه ، وجوز نصبه على المفعولية بمضمر مقدر أي واذكر لهم للتخويف والتحذير يوم نحشرهم واختاره أبو البقاء ، وقيل: التقدير ليتقوا أو ليحذروا يوم نحشرهم الخ ﴿ثُمَّ نَقُولُ﴾ للتوبيخ والتقريع على رؤوس الأشهاد ﴿لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ بالله تعالى مالم ينزل به سلطانا: ﴿أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ﴾ أي آلهتكم التي جعلتموها شركاء لله عز اسمه فالاضافة لأدنى ملابسة و(أين) للسؤال عن غير الحاضر ، وظاهر قوله تعالى : (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون) وغيره من الآيات يقتضي حضورهم معهم في المحشر فاما أن يقال: إن هذا السؤال حين يحال بينهم بعد ما شاهدوهم ليشاهدوا خيبتهم كما قيل :

كما أبرقت قوما عطاشا غمامة فلما رأوها أقشعت وتجلت

وإما أن يقال : إنه حال مشاهدتهم لهم لكنهم لما لم ينفعوهم نزلوا منزلة الغيب كما تقول لمن جعل أحداً ظهيرا يعينه في الشدائد إذا لم يعنه وقد وقع في ورطة بحضرته أين زيد ؟ فتجعله لعدم نفعه وإن كان حاضرا كالغائب أو الكلام على تقدير مضاف أي أين نفعهم وجدواهم؟ ، والتزم بعضهم القول بأنهم غيب ظاهر

السؤال ، وقوله تعالى (ومانرى معكم شفعاءكم الذين) إلى قوله سبحانه (وضل عنكم ما كنتم تزعمون) . وأجيب أن يكون ذلك فى موطن آخر جمعا بين الآيات أو المعنى ومانرى شفاعة شفعائكم ٭

وقال شيخ الاسلام : إن هذا السؤال المنبيء عن غيبة الشركاء مع عموم الحشر لها للآيات الدالة على ذلك انما يقع بعد ماجرى بينها وبينهم من التبرى من الجانبين وتقطع ما بينهم من الاسباب حسبما يحكيه قوله سبحانه : (فزيلنا بينهم) الخ ونحوه اما لعدم حضورها حينئذ فى الحقيقة بابعادها من ذلك الموقف ، وإما بتنزيل عدم حضورها بعنوان الشركة والشفاعة منزلة عدم حضورها فى الحقيقة إذ ليس السؤال عنها من حيث هى شركاء كما يعرب عنه الوصف بالموصول ، ولاريب فى أن عدم الوصف يوجب عدم الموصوف من حيث هو موصوف فهى من حيث هى شركاء غائبة لامحالة وإن كانت حاضرة من حيث ذواتها أصناما كانت أولا ٭

وأما ما يقال من أنه يحال بينها وبينهم وقت التوبيخ ليفقدوهم فى الساعة التى علقوا بها الرجاء فيروا مكان خزيهم وحسرتهم فربما يشعر بعدم شعورهم بحقيقة الحال وعدم انقطاع حبال رجائهم عنها بعد ، وقد عرفت أنهم شاهدوها قبل ذلك وانصرمت عروة أطماعهم عنها بالكلية على أنها معلومة لهم من حين الموت والابتلاء بالعذاب فى البرزخ ، وإنما الذى يحصل فى الحشر الانكشاف الجلى واليقين القوى المترتب على المحاضرة والمحاورة اهـ ٭

وتعقبه مولانا الشهاب بانه تخيل لاأصـــل له لأن التوبيخ مراد فى الوجوه كلها ، ولا يتصور حينئذ التوبيخ إلا بعد تحقق خلافه مع ان كون هذا واقعا بعد التبرى فى موقف آخر ليس فى النظم مايدل عليه ومثله لا يجزم به من غير نقل لاحتمال أن يكون هذا فى موقف التبرى والاشعار المذكور لايتأتى مع أنه توبيخ . وأما العلاوة التى زيل بها كلامه فواردة عليه أيضا مع أنها غير مسلمة لأن عذاب البرزخ لا يقتضى أن يشفع لهم بعد ذلك فكم من معذب فى قبره يشفع له اهـ ٭

وأنت تعلم أن عذابهم البرزخى إن كان بسبب اعتقادهم النفع فيهم ورجاء شفاعتهم وعلم أولئك المعذبون ان عذابهم لذلك فقوله : لأن عذاب البرزخ لا يقتضى الخ ليس فى محله ، وكذا قوله : فكم من معذب فى قبره يشفع له ان أراد به فكم من معذب لمعصية من المعاصى فى قبره يشفع له من يشفع فمسلم لكن لا يفيد ، وإن أراد فكم من معذب فى قبره بسبب عبادة شىء يشفع له ذلك الشىء فمنعه ظاهر كما لا يخفى فتدبر . وقرأ يعقوب (يحشرهم ثم يقول) بالياء فيهما والضمير فيهما لله تعالى . وقوله سبحانه للمشركين : (أين شركاؤكم) (الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ٢٢) إما بالواسطة أو بغير واسطة ، والتكليم المنفى فى قوله تعالى : (ولا يكلمهم) الخ تكليم تشريف ونفع لا مطلقا . فقد كلم ابليس عليه اللعنة بما كلم . والزعم يستعمل فى الحق كما فى قوله ﷺ «زعم جبريل عليه السلام» وفى حديث ضمام بن ثعلبة رضى الله تعالى عنه «زعم رسولك» وقول سيبويه فى أشياء يرتضيها : زعم الخليل ، ويستعمل فى الباطل والكذب كما فى هذه الآية ٭

وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كل زعم فى القرآن فهو بمعنى الكذب . وكثيرا مايستعمل فى الشىء الغريب الذى تبقى عهدته على قائله وهو هنا متعد لمفعولين وحذفا لانفهامهما من المقام أى تزعمونهم شركاء ٭

(ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا) أصل معنى الفتنة على ماحققه الراغب من الفتن وهو ادخال الذهب النار لتظهر جودته من رداءته ثم استعمل فى معان كالعذاب والاختبار والبلية والمصيبة والكفر والاثم والضلال

والمعذرة ، واختلف في المراد هنا فقيل : الشرك ، واختار هذا القول الزجاج ورواه عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وكأن التعبير عن الشرك بالفتنة أنهـــا مافتتن به ويعجبك وهم كانوا معجبين بكفرهم مفتخرين به . والكلام حينئذ اما على حذف مضاف لا يقتضيه ظاهر كلام البعض ، وإما على جعل عاقبة الشيء عينه ادعاء وهو أحلى مذاقا وأبعد مغزى والحصر اضافي بالنسبة إلى جنس الأقوال أو ادعائي ◆

وقوله تعالى : ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ٢٣﴾ كناية عن التبري عن الشرك وانتفاء التدين به أي ثم لم لم يكن عاقبة شركهم شيئا الا تبرئهم منه ، ونص الزجاج أن مثل ما في الآية أن ترى انسانا يحب غاويا فاذا وقع في مهلكة تبرأ منه فيقال له : ما كان محبتك لفلان إلا ان تبرأت منه وليس ذلك من قبيل عتابك السيف ولا من تقدير المضاف وإن صح ذلك فيه وهو معنى حسن لطيف لا يعرفه إلا من عرف كلام العرب ، وقيل : المراد بها العذر واستعملت فيه لأنها على ماتقدم التخليص من الغش والعذر يخلص من الذنب فاستعيرت له ◆

وروى ذلك عن ابن عباس أيضا . وأبي عبد الله . وقتادة . ومحمد بن كعب رضي الله تعالى عنهم ، وقيل : الجواب بما هو كذب . ووجه الاطلاق أنه سبب الفتنة فتجوز بها عنه اطلاقا للمسبب على السبب ، ويحتمل أن يكون هناك استعارة لأن الجواب مخلص لهم أيضا كالمعذرة . قيل : والحصر على هذين القولين حقيقي والجملة القسمية على ظاهرها ، و (تكن) بالتاء الفوقانية ، و (فتنتهم) بالرفع قراءة ابن كثير . وابن عامر . وحفص عن عاصم . وقرأ حمزة . والكسائي (يكن) بالياء التحتانية و (فتنتهم) بالنصب ، وكذا قرأ (ربنا) بالنصب على النداء أو المدح . وقرىء في الشواذ (ربنا) بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف . وهو توطئة لنفي اشراكهم وفائدته رفع توهم أن يكون نفي الاشراك بنفي الالهية عنه تقدس وتعالى . وقرأ الباقون بالتاء من فوق ونصب (فتنتهم) أيضا ، وخرجوا قراءة الأولين على أن (فتنتهم) اسم (تكن) وتأنيث الفعل لاسناده إلى مؤنث و «أن قالوا» خبره ◆

وقرأ حمزة . والكسائي على أن «أن قالوا» هو الاسم ولم يؤنث الفعل لاسناده إلى مذكر و «فتنتهم» هو الخبر ◆

وقراءة الباقين على نحو هذا خلا ان التأنيث فيها بناء على مذهب الكوفيين فانهم يجوزون في سعة الكلام تأنيث اسم كان إذا كان مصدرا مذكرا وكان الخبر مؤنثا مقدما كقوله : ◆ وقد خاب من كانت سريرته الغدر ◆ ويستشهدون على ذلك بهذه القراءة ، وذهب البصريون إلى ان ذلك ضرورة ، وقيل : إن التأنيث على معنى المقالة وهو من قبيل جاءته كتابي أي رسالتي ، ولا يخفى أن هذا قليل في كلامهم ، وقال الزمخشري ونقل بعينه عن أبي علي : إن ذلك من قبيل من كانت أمك ؟ ونوقش بالاطالة فيه ، وزعم بعضهم أن القراءتين الاخيرتين أنصح من القراءة الأولى لأن فيها جعل الاعرف خبرا وغير الاعرف اسما لأن «ان قالوا» يشبه المضمر والمضمر أعرف المعارف وهو خلاف الشائع المعروف دونهما ، وفيه نظر إذ لا يلزم من مشابهة شيء لشيء في حكم مشابهته له في جميع الاحكام ، والجملة على سائر القراءات عطف على الفعل المقدر العامل في يوم نحشرهم الخ على ما مرت الاشارة اليه . وجعلها غير واحد عطفا على الجملة قبلها ، و «ثم» اما على ظاهرها بناء على القول الأول واما للتراخي في الرتبة بناء على القولين الاخيرين لان معذرتهم أو جوابهم هذا أعظم من التوبيخ السابق ◆

وأنت تعلم أنه لا ضرورة للعدول عن الظاهر لجواز أن يكون هناك تراخ في الزمان بناء على أن الموقف عظيم . فيمكن أن يقال : إنهم لما عاينوا هول ذلك اليوم وتجلي الملك الجبار جل جلاله عليهم بصفة الجلال لا ينبغي

عنه الجملة السابقة حاروا ودهشوا فلم يستطيعوا الجواب الا بعد زمان وعايني على دهشتهم وحيرتهم انهم كذبوا وحلفوا في كلامهم هذا ولولم يكونوا حيارى مدهوشين لما قالوا الذي قالوا لأن الحقائق تنكشف يوم القيامة فاذا اطلع أهلها عليها وعلى أنها لاتخفى عليه سبحانه وأنه لامنفعة لهم في مثل ذلك استحال صدوره عنهم ◆

وللغفلة عن بناء الامر عن الدهشة والحيرة منع الجبائي والقاضي ومن وافقهما جواز الكذب على أهل القيامة مستدلين بما ذكرنا. وأجابوا عن الآية بان المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا وذلك لانهم كانوا يعتقدون في أنفسهم انهم موحدون متباعدون عن الشرك واعترضوا على أنفسهم بانهم على هذا التقدير يكونون صادقين فيما أخبروا فلم قال سبحانه: ﴿ انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا ﴾ أي في قولهم (ما كنا مشركين) وأجابوا بانه ليس المراد انهم كذبوا في الآخرة بل المراد انظر كيف كذبوا ﴿ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ﴾ في الدنيا. ورد بان الآية لاتدل على هذا المعنى بوجه ولا تنطبق عليه لأنها في شان حشرهم وأمرهم في الآخرة لافي الدنيا بل تنبو عنه أشد نبو لان أول النظم الكريم وآخره في ذلك فتخلل بيان حالهم في الدنيا تفكيك له وتعسف جدا. ويؤيد ماذهب اليه الجمهور أيضا قوله تعالى: (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء إلا انهم هم الكاذبون) بعد قوله سبحانه: (ويحلفون على الكذب وهم يعلمون) حيث شبه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا. ويشير إلى هذا التشبيه أيضا الامر بالنظر كما لايخفى على من نظر ◆

وذكر ابن المنير أن في الآية دليلا بينا على أن الاخبار بالشيء على خلاف ماهو به كذب وإن لم يعلم المخبر مخالفة خبره لمخبره ألا تراه سبحانه جعل أخبارهم وتبرأهم كذبا مع أنه جل شانه أخبر عنهم بقوله تعالى: ﴿ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ٢٤ ﴾ أي سلبوا علمه حينئذ دهشا وحيرة فلم يرفع ذلك إطلاق الكذب عليهم، وأنت تعلم أن تفسير هذه الجملة بما ذكر غير ظاهر. والمروي عن الحسن أن ما موصولة والمراد بها الاصنام التي كانوا يعبدونها ويقولون فيها: (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) أو نحو ذلك. وإيقاع الافتراء عليها مع أنه في الحقيقة واقع على أحوالها للمبالغة في أمرها كأنها نفس المفترى أي زالت وذهبت عنهم أوثانهم التي يفترون فيها ما يفترون فلم تغن عنهم من الله شيأ، وقيل: إن (ما) مصدرية أي ضل افتراؤهم كقوله سبحانه: (ضل سعيهم) أي لم ينفعهم ذلك. والجملة قيل: مستأنفة، وقيل: واختاره شيخ الاسلام انها عطف على (كذبوا) داخل معه في حكم التعجب إذ الاستفهام السابق المعلق لانظر لذلك. وجعل المعنى على احتمال الموصول والمصدرية انظر كيف كذبوا باليمين الفاجرة المغلظة على أنفسهم بانكار صدور ما صدر عنهم وكيف ضل عنهم أي زال وذهب افتراؤهم أو ما كانوا يفترونه من الاشراك حتى نفوا صدوره عنهم بالكلية وتبرؤا بالمرة،

﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ﴾ كلام مسوق لحكاية ماصدر في الدنيا عن بعض المشركين من أحكام الكفر ثم بيان ما سيصدر عنهم يوم الحشر تقريرا لما قبله وتحقيقا لمضمونه. وضمير (منهم) للذين أشركوا. والاستماع بمعنى الاصغاء وهو لازم يعدى باللام وإلى كما صرح به أهل اللغة، وقيل: إنه مضمن معنى الاصغاء ومفعوله مقدر وهو القرآن. قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في رواية أبي صالح: إن أبا سفيان بن حرب. والوليد ابن المغيرة. والنضر بن الحرث. وعتبة. وشيبة ابنا ربيعة. وأمية وأبيا بن خلف استمعوا إلى رسول الله ﷺ

وهو يقرأ القرآن فقالوا للنضر : يا أبا قتيلة ما يقول محمد ؟ فقال : والذي جعلها بيته ما أدري ما يقول إلا أني أرى تحرك شفتيه يتكلم بشيء فما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما كنت أحدثكم عن القرون الماضية وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأولى وكان يحدث قريشا فيستملحون حديثه فأنزل الله تعالى هذه الآية .

وأفرد ضمير (من) في يستمع وجمعه في قوله سبحانه ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ﴾ نظراً إلى لفظه ومعناه وعن الكرخي إنما قيل هنا (يستمع) وفي يونس (يستمعون) لأن ما هنا في قوم قليلين فنزلوا منزلة الواحد وما هناك في جميع الكفار فناسب الجمع ، وإنما لم يجمع ثم في قوله سبحانه : (ومنهم من ينظر إليك) لأن المراد النظر المستتبع لمعاينة أدلة الصدق وأعلام النبوة والناظرون كذلك أقل من المستمعين للقرآن . والجعل بمعنى الإنشاء . والأكنة جمع كنان كغطاء وأغطية لفظا ومعنى لأن فعالا بفتح الفاء وكسرها يجمع في القلة على أفعلة كأحمرة وأقذلة . وفي الكثرة على فعل كحمر إلا أن يكون مضاعفا أو معتل اللام فيلزم جمعه على أفعلة كأكنة وأخبية إلا نادراً . وفعل الكن ثلاثي ومزيد يقال : كنه وأكنه كما قاله الطبرسي . وغيره . وفرق بينهما الراغب فقال : أكننت يستعمل لما يستر في النفس والثلاثي لغيره . والتنوين للتفخيم والواو للعطف . والجملة معطوفة على الجملة قبلها عطف الفعلية على الاسمية ، وقيل : الواو للحال أي وقد جعلنا . و (على قلوبهم) متعلق بالفعل قبله .

وزعم أبو حيان أنه إن كان بمعنى ألقى فالظرف متعلق به وإن كان بمعنى صير فمتعلق بمحذوف إذ هو في موضع المفعول الثاني . والمعنى على ما ذكرنا وأنشأنا على قلوبهم أغطية كثيرة لا يقادر قدرها ﴿ أَن يَفْقَهُوهُ ﴾ أي كراهة أن يفقهوا ما يستمعونه من القرآن المدلول عليه بذكر الاستماع فالكلام على تقدير مضاف . ومنهم من قدر لا دونه أي أن لا يفقهوه . وكذلك يفعلون في أمثاله ، وجوز أن يكون مفعولا به لما دل عليه قوله تعالى : (وجعلنا على قلوبهم أكنة) أي منعناهم أن يفقهوه أو لما دل (عليها أكنة) وحده من ذلك ﴿ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ أي صمما وثقلا في السمع يمنع من استماعه على ما هو حقه . والكلام عند غير واحد تمثيل معرب عن كمال جهلهم بشؤون النبي ﷺ وفرط نبو قلوبهم عن فهم القرآن الكريم ومج أسماعهم أصمها الله تعالى ، وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية أو مكنية أو مشاكلة . وقد مر لك في البقرة ما ينفعك هنا فتذكره .

وقرأ طلحة (وقرا) بالكسر - وهو - على ما نص عليه الزجاج - حمل البغل ونحوه . ونصبه على القراءتين بالعطف على (أكنة) كما قال أبو البقاء ﴿ وَإِن يَرَوْا ﴾ أي يشاهدوا ويبصروا ﴿ كُلَّ آيَةٍ ﴾ أي معجزة دالة على صدق الرسول ﷺ على ما نقل عن الزجاج وهو الذي يقتضيه كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كانشقاق القمر . ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة . وتكثير القليل من الطعام وما أشبه ذلك ﴿ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا ﴾ لفرط عنادهم واستحكام التقليد فيهم . والكلام من باب عموم النفي ككل ذلك لم يكن لا من باب نفي العموم .

والمراد ذمهم بعدم الانتفاع بحاسة البصر بعد أن ذكر سبحانه عدم انتفاعهم بعقولهم وأسماعهم ، ونقل عن بعضهم أنه لا بد من تخصيص الآية في الآية بغير الملجئة دفعا للمخالفة بين هذا وقوله تعالى : (إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) . واكتفى بعضهم بحمل الإيمان على الإيمان بالاختيار وفرق بينه وبين خضوع الأعناق فليفهم . وخص شيخ الإسلام الآية بما كان من الآيات القرآنية أي وإن يروا

شيئاً من ذلك بأن يشاهدوه بسماعه لا يؤمنوا به ، ولعل ما قدمناه أحلى لدى الذوق السليم .

﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ ﴾ أي يخاصمونك وينازعونك . و(حتى) هي التي تقع بعدها الجمل ويقال لها: حتى الابتدائية . ولا محل للجملة الواقعة بعدها خلافاً للزجاج . وابن درستويه زعماً أنها في محل جر بحتى . ويرده أن حروف الجر لا تعلق عن العمل وإنما تدخل على المفرد أو ما في تأويله . والجملة هنا قوله تعالى : (إذا جاءوك) مع جواب الشرط أعني قوله سبحانه وتعالى : ﴿ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ ﴾ وما بينهما حال من فاعل جاءوا . وإنما وضع الموصول موضع الضمير ذماً لهم بما في حيز الصلة وإشعاراً بعلة الحكم . و(إذا) منصوبة المحل على الظرفية بالشرط أو الجواب على الخلاف المشهور في ذلك ، واعترض بأن جعل (يجادلونك) في موضع الحال و(يقول الذين) جواباً مفض إلى جعل الكلام لغواً لأن المجادلة نفس هذا القول الا أن تؤول المجادلة بقصدها .

ولا يخفى ما فيه فإن المجادلة مطلق المنازعة . وسميت بذلك لما فيها من الشدة أو لأن كل واحد من المتجادلين يريد أن يلقي صاحبه على الجدالة أي الارض . والقول المذكور فرد منها فالكلام مفيد أبلغ فائدة كقولك اذا أهانك زيد شتمك ، وذكر بعض النحويين أن حتى اذا وقع بعدها إذا يحتمل أن تكون بمعنى الفاء وأن تكون بمعنى إلى والغاية معتبرة في الوجهين أي بلغوا من التكذيب والمكابرة إلى أنهم اذا جاءوك يجادلون لك لا يكتفون بمجرد عدم الايمان بل يقولون ﴿ إِنۡ هَٰذَآ ﴾ أي ما هذا ﴿ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٢٥ ﴾ أي أحاديثهم المسطورة التي لا يعول عليها ، وقال قتادة: كذبهم وباطلهم .

وحاصل ما ذكر أن تكذيبهم بلغ النهاية بما ذكر لأنه الفرد الكامل منه . ونظير ذلك مات الناس حتى الأنبياء . وجوز أن تكون (حتى) هي الجارة (وإذا جاءوك) في موضع الجر وهو قول الأخفش وتبعه ابن مالك في التسهيل . ورده أبو حيان في شرحه . وعليه فإذا خارجة عن الظرفية كما صرحوا به وعن الشرطية أيضاً فلا جواب لها فيقول حينئذ: تفسير (ليجادلونك) وهو في موضع الحال أيضاً . والأساطير عند الأخفش جمع لا مفرد له كأبابيل ومذاكير ، وقال بعضهم: له مفرد . وفي القاموس إنه جمع أسطار وأسطير بكسرهما وأسطور وبالهاء في الكل ، وقيل : جمع أسطار بفتح الهمزة جمع سطر بفتحتين كسبب وأسباب فهو جمع جمع . وأصل السطر بمعنى الخط ﴿ وَهُمۡ يَنۡهَوۡنَ عَنۡهُ ﴾ الضمير المرفوع للمشركين والمجرور للقرآن أي لا يقنعون بما ذكر من تكذيبه وعده حديث خرافة بل ينهون الناس عن استماعه لئلا يقفوا على حقيته فيؤمنوا به ﴿ وَيَنۡـَٔوۡنَ عَنۡهُ ﴾ أي يتباعدون عنه بأنفسهم اظهاراً لغاية نفورهم عنه وتأكيداً لنهيهم فإن اجتناب الناهي عن المنهى عنه من متممات النهي ، ولعل ذلك كما قال شيخ الاسلام هو السر في تأخير النأي عن النهي . وهذا هو التفسير الذي أخرجه ابن أبي شيبة . وابن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وغيرهم عن مجاهد رحمه الله تعالى عليه ، وقيل : الضمير المجرور للرسول ﷺ على معنى ينهون الناس عن الايمان به عليه الصلاة والسلام ويتباعدون عنه . وهو التفسير الذي أخرجه أبناء جرير . والمنذر . وأبي حاتم . ومردويه من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وأخرجه أيضاً ابن جرير من طريق العوفي . وروي ذلك عن محمد بن الحنفية . والسدي . والضحاك ، وقيل : الضمير المرفوع لأبي طالب وأتباعه أو أضرابه والمجرور

للنبي ﷺ على معنى ينهون عن أذيته عليه الصلاة والسلام ولا يؤمنون به •

أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن هلال أنه قال : ان الآية نزلت في عمومة النبي ﷺ وكانوا عشرة وكانوا أشد الناس معه في العلانية وأشد الناس عليه عليه الصلاة والسلام في السر ، وقيل : ضمير الجمع لأبي طالب وحده وجمع استعظاما لفعله حتى كأنه مما لا يستقل به واحد ، وقيل : إنه نزل منزلة افعال متعددة فيكون كقوله : فقاعند المازني ، ولا يخفى بعده • وروى هذا القول جماعة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أيضا •

وروى عن مقاتل أن رسول الله ﷺ كان عند أبي طالب يدعوه إلى الاسلام فاجتمعت قريش اليه يريدون سوءا بالنبي ﷺ فقال منشدا :

والله لن يصلوا إليك بجمعهم	حتى أوسد في التراب دفينا
فاصدع بأمرك ما عليك غضاضة	وابشر وقر بذاك منك عيونا
ودعوتني وزعمت أنك ناصح	ولقد صدقت وكنت ثم أمينا
وعرضت دينا لا محالة انه	من خير أديان البرية دينا
لولا الملامة أو حذاري سبة	لوجدتني سمحا بذاك مبينا

فنزلت هذه الآية . وفيها على هذا القول والذي قبله التفات ، ورد الامام القول الأخير بان جميع الآيات المتقدمة في ذم فعل المشركين فلا يناسبه ذكر النهي عن أذيته عليه الصلاة والسلام وهو غير مذموم . ونظر فيه بأن الذم بالمجموع من حيث هو مجموع . وبهذه الآية على هذه الرواية استدل بعض من ادعى أن أباطالب لم يؤمن برسول الله ﷺ وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق هذا المطلب في موضعه •

والنأى لازم يتعدى بعن كما في الآية . ونقل عن الواحدي أنه سمع تعديته بنفسه عن المبرد وأنشد .

أعاذل إن يصبح صدى بقفرة بعيدة نأني زائري وقريبي

وخرجه البعض على الحذف والايصال . ولا يخفى ما في « ينهون وينأون » من التجنيس البديع . وقرئ « وينون » عنه ﴿ وَإِنْ يُهْلِكُونَ ﴾ أي وما يهلكون بذلك ﴿ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ﴾ بتعريضها لأشد العذاب وأفظعه وهو عذاب الضلال والاضلال . وقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَشْعُرُونَ ٢٦ ﴾ حال من ضمير يهلكون أي يقصرون الاهلاك على أنفسهم والحال أنهم غير شاعرين لا باهلاكهم أنفسهم ولا باقتصار ذلك عليها من غير أن يضروا بذلك شيئا من القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم . وإنما عبر عنه بالاهلاك مع أن المنفي عن غيرهم مطلق الضرر للايذان بان ما يحيق بهم هو الهلاك لا الضرر المطلق . على ان مقصدهم لم يكن مطلق الممانعة فيما ذكروا بل كانوا يبغون الغوائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الذي هو نظام عقد لآلى الآيات القرآنية •

وجوز أن يكون الاهلاك معتبرا بالنسبة إلى الذين يضلونهم بالنهي فقصره على أنفسهم حينئذ مع شموله للفريقين مبني على تنزيل عذاب الضلال عند عذاب الاضلال منزلة العدم ، ونفي الشعور على ما في البحر أبلغ من نفي العلم كأنه قيل . ومايدركون ذلك أصلا ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ ﴾ شروع في حكاية ما سيصدر

عنهم يوم القيامة من القول المناقض لما صدر عنهم في الدنيا من القبائح المحكية مع كونه كاذبا في نفسه. والخطاب للنبي ﷺ أو لكل من له أهلية ذلك قصدا إلى بيان سوء حالهم وبلوغها من الشناعة إلى حيث لا يختص بها راء دون راء. و(لو) شرطية على أصلها وجوابها محذوف لتذهب نفس السامع كل مذهب فيكون أدخل في التهويل. ونظير ذلك قوله امرىء القيس:

وجدك لو شيء أتانا رسوله سواك ولكن لم نجد لك مدفعا

وقولهم: لو ذات سوار لطمتني. و(ترى) بصرية وحذف مفعولها لدلالة ما في حيز الظرف عليه. والايقاف أما من الوقوف المعروف أو من الوقوف بمعنى المعرفة كما يقال أوقفته على كذا إذا فهمته وعرفته. واختاره الزجاج أي ولو ترى حالهم حين يوقفون على النار حتى يعاينوها أو يرفعوا على جسرها وهي تحتهم فينظرونها أو يدخلونها فيعرفون مقدار عذابها لرأيت ما لا يحيط به نطاق التعبير. وصيغة الماضي للدلالة على التحقيق

وقيل إن لو بمعنى إن. وجوزوا أن تكون ترى علمية وهو كما ترى. وقرىء (وقفوا) بالبناء للفاعل من وقف عليه اللازم ومصدره غالبا الوقوف. ويستعمل وقف متعديا أيضا ومصدره الوقف وسمع فيه أوقف لغة قليلة ،

وقيل: إنه بطريق القياس ﴿ فَقَالُوا ﴾ لعظم أمر ما تحققوه ﴿ يَالَيْتَنَا نُرَدُّ ﴾ أي إلى الدنيا. و(يا) للتنبيه أو للنداء والمنادى محذوف أي يا قومنا مثلا ﴿ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا ﴾ أي القرآن كما كنا نكذب من قبل ونقول: أساطير الأولين. وفسر بعضهم الآيات بما يشمل ذلك والمعجزات ، وقال شيخ الاسلام: يحتمل أن يراد بها الآيات الناطقة بأحوال النار وأهوالها الآمرة باتقائها بناء على أنها التي تخطر حينئذ ببالهم ويتحسرون على ما فرطوا في حقها ويحتمل ان يراد بها جميع الآيات المنتظمة لتلك الآيات انتظاما أوليا ﴿ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢٧ ﴾ بها حتى لا نرى هذا الموقف الهائل كما لم ير ذلك المؤمنون. ونصب الفعلين على ما قال الزمخشري وسبقه اليه كما قال الحلبي الزجاج بإضمار أن على جواب التمني. والمعنى ان رددنا لم نكذب ونكن من المؤمنين. ورده أبو حيان بأن نصب الفعل بعد الواو ليس على الجوابية لانها لا تقع في جواب الشرط فلا ينعقد مما قبلها وما بعدها شرط وجواب وإنما هي واو تعطف ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها وهي عاطفة يتعين مع النصب أحد محاملها الثلاث وهي المعية ويميزها عن الفاء صحة حلول مع محلها أو الحال. وشبهة من قال: إنها جواب أنها تنصب في المواضع التي تنصب فيها الفاء فتوهم أنها جواب. ويوضح لك أنها ليست به انفراد الفاء دونها بأنها إذا حذفت انجزم الفعل بعدها بما قبلها لما تضمنه من معنى الشرط. وأجيب بأن الواو أجريت هنا مجرى الفاء. وجعلها ابن الانباري مبدلة منها. ويؤيد ذلك قراءة ابن مسعود. وابن اسحق (فلا نكذب) ، واعترض أيضا ما ذكره الزمخشري من معنى الجزائية بأن ردهم لا يكون سببا لعدم تكذيبهم. وأجيب بأن السببية يكفي فيها كونها في زعمهم. ورد بأن مجرد الرد لا يصلح لذلك فلا بد من العناية بأن يراد الرد الكائن بعد ما الجأهم إلى ذلك إذ قد انكشفت لهم حقائق الأشياء. ولهذه الدغدغة اختار من اختار العطف على مصدر متوهم قبل كأنه قيل. ليت لنا ردا وانتفاء تكذيب وكونا من المؤمنين ، وقرأ نافع. وابن كثير. والكسائي برفع الفعلين ، وخرج على أن ذلك ابتداء كلام منهم غير معطوف على ما قبله والواو كالزائدة كقول المذنب لمن يؤذيه على ما صدر منه. دعني ولا أعود يريد لا أعود تركتني أو لم تتركني. ومن ذلك على ما قاله الامام عبد القاهر قوله:

اليوم يومان مذ غيبت عن نظري   نفسي فداؤك ماذنبي فاعتذر

وكأن المقتضي لنظمه في هذا السلك افادة المبالغة المناسبة لمقام المخازلة، واختار بعضهم كونه ابتداء كلام بمعنى كونه مقطوعا عما في حيز التمني معطوفا عليه عطف اخبار على انشاء. ومن النحاة من جوزه مطلقا، ونقله أبو حيان عن سيبويه، وجوز أن يكون داخلا في حكم التمني على أنه عطف على «نرد» أوحال من الضمير فيه، فالمتمني - كما قال الشهاب - على تمنى مجموع الامرين الرد وعدم التكذيب أي التصديق الحاصل بعد الرد إلى الدنيا لان الرد ليس مقصودا بالذات هنا، وكونه متمنى ظاهر لعدم حصوله حال التمني وإن كان التمني منصبا على الايمان والتصديق فتمنيه لأن الحاصل الآن لا ينفعهم لانهم ليسوا في دار تكليف فتمنوا إيمانا ينفعهم وهو إنما يكون بعد الرد المحال والمتوقف على المحال محال . وقرأ ابن عامر برفع الأول ونصب الثاني على ماعلمت آنفا، والجوابية اما بالنظر إلى المجموع أو بالنظر إلى الثاني وعدم التكذيب بالآيات مغاير للايمان والتصديق فلا اتحاد *

وقرىء شاذا بعكس هذه القراءة ﴿ بَلْ بَدَا لَهُمْ مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ ﴾ اضراب عما يؤذن به تمنيهم من الوعد بتصديق الآيات والايمان بها أي ليس ذلك عن عزم صحيح ناشيء عن رغبة في الايمان وشوق إلى تحصيله والاتصاف به بل لأنه بدا وظهر لهم في وقوفهم ذلك ماكانوا يخفونه في الدنيا من ثابة الاثاق والداهية الدهياء فلشدة هول ذلك ومزيد ضجرهم منه قالوا ماقالوا، فالمراد من الموصول النار على مايقتضيه السوق ومن اخفائها ستر أمرها وذلك بانكار تحققها وعدم الايمان بثبوتها أصلا فكأنه قيل: بل بدا لهم ماكانوا يكذبون به في الدنيا وينكرون تحققه *

وإنما لم يصرح سبحانه بالتكذيب كما في قوله عز شأنه : (هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون) وقوله عز من قائل : (هذه النار التي كنتم بها تكذبون) مع أن ذلك أنسب بماقبل من قولهم : ولانكذب بآيات ربنا، مراعاة لما في مقابله من البدو في الجملة مع مافي ذلك من الرمز الخفي إلى أن تكذيبهم هنالم يكن في محله رأسا لقوة الدليل، وقيل : المراد بما كانوا يخفونه قبائحهم من غير الشرك التي كانوا يكتمونها عن الناس فتظهر في صحفهم وبشهادة جوارحهم عليهم، وقيل : المراد به الشرك الذي أنكروه في بعض مواقف القيامة بقولهم: (والله ربنا ما كنا مشركين)، وقيل : المراد به أمر البعث والنشور، والضمير المرفوع لرؤساء الكفار والمجرور لأتباعهم أي ظهر للتابعين ما كان الرؤساء المتبوعون يخفونه في الدنيا عنهم من أمر البعث والنشور، ونسب إلى الحسن واختاره الزجاج *

وقيل : الآية في المنافقين، والضمير المرفوع لهم، والمجرور للمؤمنين، والمراد بالموصول الكفر أي بل ظهر للمؤمنين ما كان المنافقون يخفونه من الكفر ويكتمونه عنهم في الدنيا . وقيل : هي في أهل الكتاب مطلقا أو علمائهم، والذي أخفوه نبوة خاتم الرسل صلى الله تعالى عليه وسلم، والضميران المرفوع والمجرور لهم وللمؤمنين أو للخواص والعوام . وتعقب كل ذلك بأنه بعد الاغضاء عما فيه من الاعتساف لاسبيل اليه هنا لأن سوق النظم الجليل لتهويل أمر النار وتفظيع حال أهلها، وقد ذكر وقوفهم عليها وأشير إلى أنه اعتراهم عند ذلك من الخوف والخشية والحيرة والدهشة مالايحيط به الوصف، ورتب عليهم تمنيهم المذكور بالفاء القاضية بسببية ما قبلها لما بعدها فاسقاط النار بعد ذلك من السببية وهي في نفسها أدهى الدواهي وأزجر الزواجر إلى ماد ونها في ذلك مع عدم جريان ذكره ثمة أمر ينبغي تنزيه ساحة التنزيل عن أمثاله، ونقل عن المبرد أن الكلام

على حذف مضاف أي بدالهم وبال ما كانوا يخفون ولا يخفى مافيه أيضاً فتدبر *

﴿ وَلَوْ رُدُّوا ﴾ من موقفهم ذلك إلى الدنيا ﴿ لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ﴾ من الكفر والتكذيب أو من الأعم من ذلك ويدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا ولا يخفى حسنه ، ووجه اللزوم في هذه الشرطية سبق قضاء الله تعالى عليهم بذلك التابع لخبث طينتهم ونجاسة جبلتهم وسوء استعدادهم ولهـذا لا ينفعهم مشاهدة ماشاهدوه ، وقيل : إن المراد أنهم لو ردوا إلى حالهم الأولى من عدم العلم والمشاهدة لعادوا ، ولا يخفى أنه لا يناسب مقام ذمهم بغلوهم في الكفر والاصرار وكون هذا جوابا لما مر من تمنيهم . وذكر بعض الناس في توجيه عدم نفع المشاهدة في الآخرة لأهوالها المترتبة على المعاصي بعد الرد إلى الدنيا انها حينئذ كخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المؤيد بالمعجزات الباهرة فحيث لم ينتفعوا به وصدهم ماصدهم لا ينتفعون بما هو مثله ويصدهم أيضا مايصدهم .

وأنت تعلم أن هذا بعد تسليم كون المشاهدة بعد الرد كخبر الصادق يرجع في الآخرة إلى ما أشرنا اليه من سبق القضاء وسوء الاستعداد ، ومن خلق للشقاء والعياذ بالله سبحانه وتعالى للشقاء يكون ﴿ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ٢٨ ﴾ أي لقوم كاذبون فيما تضمنه تمنيهم من الخبر بأن ذلك مرادهم ، ويحتمل أن يكون هذا ابتداء اخبار منه تعالى بأن ديدن هؤلاء وهجيراهم الكذب . وليس الكذب على الاحتمالين متوجها إلى التمني نفسه لأنه انشاء والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب . وقال الربعي : لا بأس بتوجه الكذب إلى التمني لأنه يحتمل الصدق والكذب بنفسه . واحتج على ذلك بقوله :

منى إن تكن حقا تكن أحسن المنى ... وإلا فقد عشنا بها زمنا رغـدا

لأن الحق بمعنى الصدق وهو ضد الباطل والكذب ، ولا يخفى مافيه مع أنه لو سلم فهو مجاز أيضا . وقيل : الخبر الضمني هنا هو الوعد بالايمان وعدم التكذيب . واعترض بان الوعد كالوعيد من قبيل الانشاء كما حقق في موضعه فلا يتوجه اليه الكذب والصدق كما لا يتوجهان إلى الانشاء . وأجيب بان ذلك أحد قولين في المسئلة ، ثانيهما أن الوعد والوعيد من قبيل الخبر لا الانشاء ، وهذا القيل مبني عليه على أنه يحتمل أن المراد بالكذب المتوجه إلى الوعد عدم الوفاء به لا عدم مطابقته للواقع كما ذكره الراغب ﴿ وَقَالُوا ﴾ عطف على (عادوا) كما عليه الجمهور . واعترضه ابن الكمال بأن حق (وانهم لكاذبون) حينئذ أن يؤخر عن المعطوف أو يقدم على المعطوف عليه . وأجيب بأن توسيطه لأنه اعتراض مسوق لتقرير ما أفادته الشرطية من كذبهم المخصوص ولو أخر لأوهم أن المراد تكذيبهم في انكارهم البعث . وجوز أن يكون عطفا على (إنهم لكاذبون) أو على خبر إن أو على (نهوا) والعائد محذوف أي قالوه ، وأن يكون استئنافا بذكر ما قالوا في الدنيا ﴿ إِنْ هِيَ ﴾ أي ما هي ﴿ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ﴾ والضمير للحياة المذكورة بعده كما في قول المتنبي :

هو الجد حتى تفضل العين أختها ... وحتى يكون اليوم لليوم سيدا

وقد نصوا على صحة عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة في مواضع ، منها ما إذا كان خبر الضمير مفسراً له كما هنا . وجعله بعضهم ضمير الشان . ولا يتأتى على مذهب الجمهور لأنهم اشترطوا في خبره أن

يكون جملة . وخالفهم فى ذلك الكوفيون فقد حكى عنهم جواز كون خبره مفردا إما مطلقا أو بشرط كون المفرد عاملا عمل الفعل كاسم الفاعل نحو إنه قائم زيد بناء على أنه حينئذ يسد مسد الجملة .
وقيل ـ وفيه بعد ـ يحتمل أن يكون الضمير المذكور عبارة عما فى الذهن وهو الحياة . والمعنى ان الحياة إلا حياتنا التى نحن فيها ـ وهو المراد بقولهم : الدنيا لا القريبة الزوال أو الدنية أو المتقدمة على الآخرة كما يقول المؤمنون إذ كل ذلك خلاف الظاهر لاسيما الأخير ه

﴿ وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ٢٩ ﴾ أى إذا فارقتنا هذه الحياة أصلا ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ ﴾ تمثيل لحبسهم للسؤال والتوبيخ أو كناية عنه عند من لم يشترط فيها إمكان الحقيقة وجوز اعتبار التجوز فى المفرد إلا أن الأرجح عندهم اعتباره فى الجملة ، وقيل : الوقوف بمعنى الإطلاع المتعدى بعلى أيضا وفى الكلام مضاف مقدر أى وقفوا على قضاء ربهم أو جزائه ، ولاحاجة إلى التضمين وجعله من القلب كما توهم ، وقيل : هو بمعنى الاطلاع من غير حاجة إلى تقدير مضاف على معنى عرفوه سبحانه وتعالى حق التعريف ولا يلزم من حق التعريف حق المعرفة ليقال كيف هذا وقد قيل : ما عرفناك حق معرفتك ، واستدل بعض الظاهرية بالآية على أن أهل القيامة يقفون بالقرب من الله تعالى فى موقف الحساب ولايخفى ما فيه ه

﴿ قَالَ ﴾ استئناف نشأ من الكلام السابق كأنه قيل : فماذا قال لهم ربهم سبحانه وتعالى إذ ذاك؟ فقيل : قال : الخ . وجوز ان يكون فى موضع الحال أى قائلا ﴿ أَلَيْسَ هَذَا ﴾ أى البعث وما يتبعه ﴿ بِالْحَقِّ ﴾ أى حقا لاباطلا كما زعمتم ، وقيل : الإشارة إلى العقاب وحده وليس بشىء ، ولا دلالة فى (فذوقوا) عند أرباب الذوق على ذلك ، والهمزة للتقريع على التكذيب ﴿ قَالُوا ﴾ استئناف كما سبق ﴿ بَلَى ﴾ هو حق ﴿ وَرَبِّنَا ﴾ أكدوا اعترافهم باليمين اظهاراً لكمال تيقنهم بحقيته وايذانا بصدور ذلك عنهم برغبة ونشاط طمعا بأن ينفعهم وهيهات ﴿ قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾ الذى كفرتم به من قبل وأنكرتموه ﴿ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ٣٠ ﴾ أى بسبب كفركم المستمر أو ببدله أو بمقابلته او بالذى كنتم تكفرون به ، فما اما مصدرية أو موصولة والأول أولى ، ولعل هذا التوبيخ والتقريع ـ كما قيل ـ إنما يقع بعدما وقفوا على النار فقالوا ما قالوا إذ الظاهر أنه لا يبقى بعد هذا الأمر إلا العذاب ، ويحتمل العكس وأمر الأمر سهل ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ ﴾ هم الكفار الذين حكيت أحوالهم لكن وضع الموصول موضع الضمير للايذان بتسبب خسرانهم عما فى حيز الصلة من التكذيب بلقاء الله تعالى والاستمرار عليه ، والمراد به لقاء ما وعد سبحانه وتعالى على ما روى عن ابن عباس . والحسن رضى الله تعالى عنهم ، وصرح بعضهم بتقدير المضاف أى لقاء جزاء الله تعالى ، وصرح آخرون بأن لقاء الله تعالى استعارة تمثيلية عن البعث وما يتبعه ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ ﴾ أى الوقت المخصوص وهو يوم القيامة ، وأصل الساعة القطعة من الزمان وغلبت على الوقت المعلوم كالنجم للثريا ، وسمى ساعة لقلته بالنسبة لما بعده من الخلود أو لسرعة الحساب فيه على البارى عز اسمه . وفسرها بعضهم هنا بوقت الموت ، والغاية المذكورة للتكذيب ه

وجوز أن تكون غاية للخسران لكن بالمعنى المتعارف والكلام حينئذ على حد قوله تعالى (وان عليك

لعنتي الى يوم الدين) أي انك مذموم مدعو عليك باللعنة الى ذلك اليوم فاذا جاء اليوم لقيت ما تنسى اللعن معه فكأنه قيل : خسر المكذبون الى قيام الساعة بانواع المحن والبلاء فاذا قامت الساعة يقعون فيما ينسون معه هذا الخسران وذلك هو الخسران المبين ﴿ بَغْتَةً ﴾ أي فجأة وبغتة بالتحريك مثلها ، وبغته كمنعه فجأه أي هجم عليه من غير شعور ، وانتصابها على أنها مصدر واقع موقع الحال من فاعل (جاءتهم) أي مباغتة او من مفعوله أي مبغوتين . وجوز ان تكون منصوبة على انها مفعول مطلق لجاءتهم على حد رجع القهقرى أو لفعل مقدر من اللفظ أو من غيره . وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ قَالُوا ﴾ جواب إذا ﴿ يَا حَسْرَتَنَا ﴾ نداء للحسرة وهي شدة الندم كأنه قيل : ياحسرتنا تعالى فهذا أوانك قيل : وهذا التحسر وإن كان يعتريهم عند الموت لكن لما كان الموت من مقدمات الآخرة جعل من جنس الساعة وسمي باسمها، ولذا قال ﷺ « من مات فقد قامت قيامته » أو جعل مجيء الساعة بعد الموت لسرعته كالواقع بغير فترة ، وقال أبو البقاء : التقدير ياحسرة احضري هذا أوانك ، وهو نداء مجازي ومعناه تنبيه انفسهم لتذكير أسباب الحسرة لأن الحسرة نفسها لا تطلب ولا يتأتى إقبالها وإنما المعنى على المبالغة في ذلك حتى كأنهم ذهلوا فنادوها ، ومثل ذلك نداء الويل ونحوه ولا يخفى حسنه ﴿ عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا ﴾ أي على تفريطنا ، فما مصدرية فالتفريط التقصير فيما قدر على فعله ، وقال أبو عبيدة : معناه التضييع ، وقال ابن بحر : معناه السبق ومنه الفارط للسابق . ومعنى فرط خلا السبق لغيره فالتضعيف فيه للسلب كجلدت البعير أزلت جلده وسلبته ﴿ فِيهَا ﴾ أي الحياة الدنيا كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أو في الساعة كما روي عن الحسن ، والمراد من التفريط في الساعة التقصير في مراعاة حقها والاستعداد لها بالايمان والاعمال الصالحة . وقيل : الضمير للجنة أي على مافرطنا في طلبها ونسب إلى السدي ولا يخفى بعده ، وقول الطبرسي : ويدل عليه ما رواه الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه قال في هذه الآية : « يرى أهل النار منازلهم من الجنة فيقولون (ياحسرتنا) الخ لا يخلو عن نظر لقيام الاحتمال بعد وهو يبطل الاستدلال ، وعن محمد بن جرير أن الهاء يعود إلى الصفة لدلالة الخسران عليها وهو بعيد أيضاً ، ومثل ذلك ماقيل : إن ما موصولة بمعنى التي ، والمراد بها الأعمال والضمير عائد اليها كأنه قيل ياحسرتنا على الاعمال الصالحة التي قصرنا فيها ، نعم مرجع الضمير على هذا مذكور في كلامهم دونه على الأقوال السابقة فانه غير مذكور فيه بل ولا في كلامه تعالى في قص حال هؤلاء القائلين على القول الأول عند بعض فتدبر ﴿ وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ ﴾ في موضع الحال من فاعل « قالوا » وهي حال مقارنة أو مقدرة . والوزر في الأصل الثقل ويقال للذنب وهو المراد هنا أي يحملون ذنوبهم وخطاياهم كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وذكر الظهور لأن المعتاد الأغلب الحمل عليها كما في ـ كسبت أيديكم ـ فان الكسب في الأكثر بالايدي . وفي ذلك أيضاً إشارة إلى مزيد ثقل المحمول ، وجعل الذنوب والآثام محمولة على الظهور من باب الاستعارة التمثيلية ، والمراد بيان سوء حالهم وشدة ما يجدونه من المشقة والآلام والعقوبات العظيمة بسبب الذنوب ، وقيل : حملها على الظهور حقيقة وانها تجسم ، فقد أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن السدي أنه قال : ليس من رجل ظالم يموت فيدخل قبره إلا جاءه رجل قبيح الوجه أسود اللون منتن الريح عليه ثياب

دنسة حتى يدخل معه قبره فاذا رآه قال ما أقبح وجهك؟ قال كذلك كان عملك قبيحا قال ما أنتن ريحك؟ قال: كذلك كان عملك منتنا قال: ما أدنس ثيابك فيقول: إن عملك كان دنسا قال من أنت؟ قال: أنا عملك فيكون معه في قبره فاذا بعث يوم القيامة قال له إني كنت أحملك في الدنيا باللذات والشهوات فأنت اليوم تحملني فيركب على ظهره فيسوقه حتى يدخله النار ، وأخرجا عن عمرو بن قيس قال: إن المؤمن إذا خرج من قبره استقبله عمله في أحسن شيء صورة وأطيبه ريحا فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد طيب ريحك وحسن صورتك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني أنت اليوم وتلا (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا) وان كان الكافر يستقبله أقبح شيء صورة وأنتنه ريحا فيقول: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد قبح صورتك ونتن ريحك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك السيء طالما ركبتني في الدنيا فانا اليوم أركبك وتلا (وهم يحملون) الآية .

وبعضهم يجعل كل ما ورد في هذا الباب بما ذكر تمثيلا أيضا، ولا مانع من الحمل على الحقيقة وإجراء الكلام على ظاهره ، وقد قال كثير من أهل السنة بتجسيم الاعمال في تلك الدار وهو الذي يقتضيه ظاهر الوزن .

﴿ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ ٣١ ﴾ تذييل مقرر لما قبله وتكملة له ، و(ساء) تحتمل كما قيل هنا ثلاثة أوجه، أحدها أن تكون المتعدية المتصرفة ووزنها فعل بفتح العين ، والمعنى ألا ساءهم ما يزرون، وما موصولة أو مصدرية أو نكرة موصوفة فاعل لها والكلام خبر ، وثانيها أنها حولت إلى فعل اللازم بضم العين واشربت معنى التعجب، والمعنى ما أسوأ الذي يزرونه أو ما أسوأ وزرهم . وثالثها أنها حولت أيضا للمبالغة في الذم فتساوي بئس في المعنى والاحكام .

﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾ لما حقق سبحانه وتعالى فيما سبق أن وراء الحياة الدنيا حياة أخرى يلقون فيها من الخطوب ما يلقون بين جل شأنه حال تينك الحياتين في أنفسهما وجعله بعضهم جوابا لقولهم: (إن هي إلا حياتنا الدنيا) وفيه بعد، وكيفما كان فالمراد وما أعمال الحياة الدنيا المختصة بها إلا كاللعب واللهو في عدم النفع والثبات، وبهذا التقدير خرج كما قال غير واحد ما فيها من الاعمال الصالحة كالعبادة وما كان لضرورة المعاش، والكلام من التشبيه البليغ ولو لم يقدر مضاف، وجعلت الدنيا نفسها لعبا ولهوا مبالغة كما في قوله :

* وإنما هي إقبال وإدبار * صح، واللهو واللعب على ما في درة التنزيل يشتركان في أنهما الاشتغال بما لا يعني العاقل ويهمه من هوى وطرب سواء كان حراما أو لا، وفرق بينهما بأن اللعب ما قصد به تعجيل المسرة والاسترواح به واللهو كل ما شغل من هوى وطرب وإن لم يقصد به ذلك، وإذا أطلق اللهو فهو على ما قيل اجتلاب المسرة بالنساء كما في قوله :

ألا زعمت بسباسة اليوم انني   كبرت وأن لا يحسن اللهو أمثالي

وقال قتادة: اللهو في لغة اليمن المرأة ، وقيل : اللعب طلب المسرة والفرح بما لا يحسن أن يطلب به واللهو صرف الهم بما لا يصلح أن يصرف به ، وقيل : إن كل شغل أقبل عليه لزم الاعراض عن كل ما سواه لأن من لا يشغله شأن عن شأن هو الله تعالى فاذا أقبل على الباطل لزم الاعراض عن الحق فالاقبال على الباطل لعب والاعراض عن الحق لهو ، وقيل : العاقل المشتغل بشيء لابد له من ترجيحه وتقديمه على غيره فان قدمه من غير ترك للآخر فلعب وإن تركه ونسيه به فهو لهو ، وقد بين صاحب الدرة بعد أن سرد هذه الاقوال سر

تقديم اللعب على اللهو حيث جمعا كما هنا وتأخيره عنه كما في العنكبوت بأنه لما كان هذا الكلام مسوقا للرد على
الكفرة فيما يزعمونه من إنكار الآخرة والحصر السابق وليس في اعتقادهم لجهلهم الا ما عجل من المسرة بزخرف
الدنيا الفانية قدم اللعب الدال على ذلك وتمم باللهو أولما طلبوا الفرح بها وكان مطمح نظرهم وصرف همهم لازم
وتابع له قدم ما قدم أولما أقبلوا على الباطل في أكثر أقوالهم وأفعالهم قدم ما يدل على ذلك أو لما كان التقديم مقدما
على الترك والنسيان قدم اللعب على اللهو رعاية للترتيب الخارجي، وأما في العنكبوت فالمقام لذكر قصر مدة
الحياة الدنيا بالقياس إلى الآخرة وتحقيرها بالنسبة إليها ولذا ذكر اسم الاشارة المشعر بالتحقير وعقب ذلك
بقوله سبحانه وتعالى: (إن الدار الآخرة لهي الحيوان) والاشتغال باللهو مما يقصر به الزمان وهو أدخل من
اللعب فيه، وأيام السرور قصار كما قال:

وليلة احدى الليالي الزهر   لم تك غير شفق وفجر

ويذكر على هذا الوجوه في الفرق، وتفصيله في الدرة قاله مولانا شهاب الدين فليفهم ﴿ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ ﴾
التي هي محل الحياة الأخرى ﴿ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ﴾ الكفر والمعاصي لخلوص منافعها عن المضار والآلام
وسلامة لذاتها عن الانصرام ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٣٢ ﴾ ذلك حتى تتقوا ما أنتم عليه من الكفر والعصيان، والفاء للعطف
على محذوف أي أتغفلون أو ألا تتفكرون فلا تعقلون، وكان الظاهر ان يقال كما قال الطيبي وما الدار الآخرة
إلا جد وحق لمكان (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) إلا أنه وضع (خير للذين يتقون) موضع ذلك اقامة للمسبب
مقام السبب، وقال في الكشف: إن في ذلك دليلا على أن ما عدا أعمال المتقين لعب ولهو لأنه لما جعل الدار
الآخرة في مقابلة الحياة الدنيا وحكم على الاعمال المقابل بأنها لعب ولهو علم تقابل العملين حسب تقابل ما أضيفا
اليه أعني الدنيا والآخرة فاذا خص الخيرية بالمتقين لزم منه أن ما عدا أعمالهم ليس من أعمال الآخرة في شيء
فهو لعب ولهو لا يعقب منفعة ه

وقرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) بالاضافة وهي من اضافة الصفة إلى الموصوف وقد جوزها الكوفيون، ومن
لم يجوز ذلك تأوله بتقدير ولدار النشأة الآخرة أو اجراء الصفة مجرى الاسم، وقرأ ابن كثير وغيره (يعقلون)
بالياء والضمير للكفار القائلين (إن هي إلا حياتنا الدنيا)، وقيل: للمتقين والاستفهام للتنبيه والحث على التأمل ه

﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ﴾ استئناف مسوق لتسلية رسول الله ﷺ عن الحزن الذي يعتريه عليه
الصلاة والسلام مما حكى عن الكفرة من الاصرار على التكذيب والمبالغة، وكلمة قد للتكثير وهو كما قال الخلخالي
رادا به اعتراض أبي حيان راجع إلى متعلقات العلم لا العلم نفسه إذ صفة القديم لا تقبل الزيادة والتكثير ولا لازم
حدوثها المستلزم لحدوث من قامت به سبحانه وتعالى، وقال السفاقسي: قد تصح الكثرة باعتبار المعلومات
وما في حيز العلم هنا كثير بناء على أن الفعل المذكور دال على الاستمرار التجددي، وأنشدوا على افادتها
ذلك بقول الهذلي:

قد أترك القرن مصفرا أنامله   كأن أثوابه مجت بفرصاد

وادعى أبو حيان ان افادتها للتكثير قول غير مشهور للنحاة وإن قال به بعضهم. وكلام سيبويه حيث قال:
وتكون قد بمنزلة ربما ليس نصا في ذلك، وما استشهدوا به على دعواهم إنما فهم التكثير فيه من سياق الكلام

ومنه البيت فان التكثير إعلامهم فيه لأن الفخر إنما يحصل بكثرة وقوع المفتخر به . وذكر بعض المحققين أن الحق ماقاله ابن مالك أن اطلاق سيبويه أنها بمنزلة ربما يوجب التسوية بينهما فى التقليل والصرف إلى المضى والبيت دليل عليه فان الفخر يقع بترك الشجاع قرنه وقد صبغت أثوابه بدمائه فى بعض الأحيان .

وقول أبى حيان : ان الفخر إنما يحصل بكثرة الخ غير مسلم على اطلاقه بل هو فيما يكثر وقوعه وأما ماينذر فيفتخر بوقوعه نادرا لأن قرن الشجاع لو غلبه كثيرا لم يكن قرنا له لأن القرن بكسر القاف وسكون الراء المقاوم المساوى .

وفى القاموس القرن كفؤك فى الشجاعة أو أعم ، فلفظه يقتضى بحسب دقيق النظر أنه لايغلبه إلا قليلا وإلا لم يكن قرنا ويناقض أول الكلام وآخره ، وادعى الطيبى أن لفظ قد للتقليل ، وقد يراد به فى بعض المواضع ضده . وهو من باب استعارة أحد الضدين للآخر ، والنكتة ههنا تصبير رسول الله ﷺ من أذى قومه وتكذيبهم ، يعنى من حقك وأنت سيد أولى العزم أن لاتكثر الشكوى من أذى قومك وأن لايعلم الله تعالى من اظهارك الشكوى إلا قليلا وأن يكون تهكما بالمكذبين وتوبيخا لهم .

ونص بعضهم على أن قد هنا للتقليل على معنى أن ماهم فيه أقل معلوماته تعالى ، وضمير (إنه) للشان وهو اسم إن وخبرها الجملة المفسرة له ، والموصول فاعل يحزنك وعائده محذوف أى الذى يقولونه ، وهو ماحكى عنهم من قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) أو هو ومايعمه وغيره من هذياناتهم وجملة (انه) الخ سادة مسد مفعولى يعلم .

وقرأ نافع (ليحزنك) من أحزن المنقول من حزن اللازم ، وقوله سبحانه ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ تعليل لما يشعر به الكلام السابق من النهى عن الاعتداد بماقالوا بطريق التسلى بمايفيده من بلوغه صلى الله تعالى عليه وسلم فى جلالة القدر ورفعة الشان غاية ليس وراءها غاية حيث نفى تكذيبهم قاتلهم الله تعالى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وأثبته لآياته تعالى على طريقة قوله سبحانه وتعالى : (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) ايذانا بكمال القرب واضمحلال شؤونه صلى الله تعالى عليه وسلم فى شان الله عز وجل . وفيه أيضا استعظام لجنايتهم منبىء عن عظم عقوبتهم كأنه قيل : لاتعتد به وكله إلى الله تعالى فانهم فى تكذيبهم ذلك لايكذبونك فى الحقيقة ﴿وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ٣٣﴾ أى ولكنهم بآياته تعالى يكذبون ، فوضع المظهر موضع المضمر تسجيلا عليهم بالرسوخ فى الظلم الذى جحودهم هذا فن من فنونه ، وقيل : إن كان المراد من الظلم مطلقه فالوضع للاشارة إلى أن ذلك دأبهم وديدنهم وانه علة الجحود لأن التعليق بالمشتق يفيد علية المأخذ ، وإن أريد به الظلم المخصوص فهو عين الجحود واقع به نحو (ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) فيكون المبتدأ مشيرا إلى وجه بناء الخبر كقوله :

ان الذى سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه أعـــز وأطول

وقيل : ان أل فى (الظالمين) إن كانت موصولة واسم الفاعل بمعنى الحدوث أفاد الكلام سببية الجحد للظلم ، وان كانت حرف تعريف واسم الفاعل بمعنى الثبوت أفاد سببية الظلم للجحد ، لايخفى ما فيه ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة واستعظاما لما قدموا عليه ، وايراد الجحود فى مورد التكذيب للايذان بأن آياته سبحانه من الوضوح بحيث يشاهد صدقها كل أحد وأن من ينكرها فانما ينكرها بطريق الجحود وهو كالجحد نفى ما فى القلب ثباته أو اثبات ما فى القلب نفيه . والباء متعلق بيجحدون والجحد يتعدى بنفسه وبالباء فيقال جحده حقه وبحقه وهو الذى يقتضيه ظاهر كلام الجوهرى . والراغب ، وقيل : انه إنما يتعدى بنفسه والباء

هنا لتضمينه معنى التكذيب ، وأياما كان فتقديم الجار والمجرور مراعاة لرؤوس الآي أو للقصر . ونقل الطبرسي عن أبي علي ان الجار متعلق بالظالمين وفيـــه خفاء . وما ذكر من أن الفاء لتعليل ما يشعر به الكلام هو الذي قرره بعض المحققين، وقيل . انها تعليل لقوله سبحانه . (قد نعلم) الخ بناء على أن معناه لا تحزن كما يقال في مقام المنع والزجر : نعلم ما تفعل فكأنه قيل : لا تحزن مما يقولون فان التكذيب في الحقيقة لي وأنا الحليم الصبور فتخلق باخلاقي . ويحتمل أن يكون المعنى إنه يحزنك قولهم لأنه تكذيب لي فانت لم تحزن لنفسك بل لما هو أهم وأعظم، ولا يخفى أن هذا خلاف المتبادر ، وقيل معنى الآية فانهم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون بالسنتهم وروى ذلك عن قتادة وغيره ويؤيده مارواه السدي أنه التقى الاخنس ابن شريق . وأبو جهل فقال الاخنس لأبي جهل : ياأبا الحكم اخبرني عن محمد ﷺ أصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا أحد يسمع كلامك غيري؟ فقال أبو جهل . والله إن محمداً ﷺ لصادق وما كذب محمد عليه الصلاة والسلام قط ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والندوة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فأنزل الله تعالى هذه الآية . وكذا ماأخرجه الواحدي عن مقاتل قال . كان الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب يكذب النبي ﷺ في العلانية فاذا خلا مع أهل بيته قال . ما محمد ﷺ من أهل الكذب ولا أحسبه الا صادقا فانزل الله تعالى الآية ، وقيل : المعنى انهم ليس قصدهم تكذيبك لأنك عندهم موسوم بالصدق وإنما يقصدون تكذيبي والجحود بآياتي ، ونسب هذا إلى الكسائي ، وأيد بما أخرجه الترمذي . والحاكم وصححاه عن علي كرم الله تعالى وجهه ان أبا جهل كان يقول للنبي ﷺ ما نكذبك وإنك عندنا لصادق ولكنا نكذب ماجئتنا به فنزلت . وكذا أخرج الواحدي عن أبي ميسرة . واعترض الرضى هذا القول بأنه لا يجوز أن يصدقوه ﷺ في نفسه ويكذبوا ماأتى به لأن من المعلوم أنه عليه الصلاة والسلام كان يشهد بصحة ماأتى به وصدقه وأنه الدين القيم والحق الذي لا يجوز العدول عنه فكيف يجوز أن يكون صادقا في خبره ويكون الذي أتى به فاسدا بل إن كان صادقا فالذي أتى به صحيح وإن كان الذي أتى به فاسدا فلا بد أن يكون كاذبا فيه ، وقال مولانا سنان . إن حاصل المعنى انهم لا يكذبونك في نفس الامر لأنهم يقولون إنك صادق ولكن يتوهمون أنه اعترى عقلك وحاشاك نوع خلل فخيل اليك أنك نبي وليس الامر بذلك وماجئت به ليس بحق ؛ وقال الطيبي : مرادهم إنك لا تكذب لانك الصادق الامين ولكن ماجئت به سحر ، ويعلم من هذا الجواب عن اعتراض الرضى فتدبر ، وقيل : معنى الآية انهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره ، وقيل . المعنى لا يكذبك جميعهم وإن كذبك بعضهم وهم الظالمون المذكورون في هذه الآية ، وعلى هذا لا يكون ذكر (الظالمين) من وضع المظهر موضع المضمر ، وقيل : غير ذلك ولا يخفى ما هو الاليق بجزالة التنزيل ■

وقرأ نافع . والكسائي . والاعمش عن أبي بكر (لا يكذبونك) من الا كذاب وهي قراءة علي كرم الله تعالى وجهه ، ورويت أيضا عن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه ، فقال الجمهور . كلاهما بمعنى كأكثر وكثر وأنزل ونزل ؛ وقيل : معنى أكذبه وجدته كاذبا كأحمدته بمعنى وجدته محمودا ، ونقل أحمد بن يحيى عن الكسائي أن العرب تقول . كذبت بالتشديد إذا نسبت الكذب اليه وأكذبته إذا نسبت الكذب إلى ماجاء به دونه ، وقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ ﴾ تسلية اثر تسلية لرسول الله ﷺ فان عموم البلوى ربما يهونها بعض تهوين

وفيه ارشاد له عليه الصلاة والسلام إلى الاقتداء بمن قبله من الرسل الكرام في الصبر على الاذى وعدة ضمنية بمثل مامنحوه من النصر ، وتصدير الكلام بالقسم لتأكيد التسلية ، وتنوين (رسل) للتفخيم والتكثير، ومن متعلقة بكذبت ، وجوز أن تتعلق بمحذوف وقع صفة لرسل ، ورده أبو البقاء بان الجثة لاتوصف بالزمان ، وفيه منع ظاهر ، والمعنى تالله لقد كذبت من قبل تكذيبك رسل أولو شان خطير وعدد كثير أو كذبت رسل كانوا من زمان قبل زمانك ﴿ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا ﴾ ما مصدرية وقوله :﴿ وَأُوذُوا ﴾ عطف على (كذبوا) داخل في حكمه ، ومصدر كذب التكذيب ، وآذى أذى وأذاة وأذية كما في القاموس وإيذاء كما أثبته الراغب وغيره ، وقول صاحب القاموس : ولاتقل إيذاء خطاء ، والذي غره ترك الجوهري . وغيره له ، وهو وسائر أهل اللغة لايذكرون المصادر القياسية لعدم الاحتياج إلى ذكرها ، والمصدران هنا من المبني للمفعول وهو ظاهر أي فصبروا على تكذيب قومهم لهم وايذائهم إياهم فتأس بهم واصبر على ما نالك من قومك ، والمراد بايذائهم اماعين تكذيبهم أومايقارنه من فنون الايذاء ، واختاره الطبرسي ولم يصرح به ثقة باستلزام التكذيب اياه غالباً ، وفيه تأكيد للتسلية ، وجوز العطف على (كذبت) أو على (صبروا) ، وجوز أبو البقاء أن يكون هذا استئنافا ثم رجح الأول *

وقوله سبحانه : ﴿ حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا ﴾ غاية للصبر ، وفيه إيماء إلى وعد النصر للصابرين ، وجوز أن يكون غاية للايذاء وهو مبني على احتمال الاستئناف ، والالتفات إلى نون العظمة للاشارة إلى الاعتناء بشأن النصر *

﴿ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ﴾ تقرير لمضمون ماقبله من اتيان نصره سبحانه إياهم ، والمراد بكلماته تعالى كما قال الكلبي وقتادة الآيات التي وعد فيها نصر أنبيائه عليهم الصلاة والسلام الدالة على نصر النبي ﷺ أيضاً كقوله تعالى (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي) وقوله عز شأنه : (انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون) .

وجوز أن يراد بها جميع كلماته سبحانه التي من جملتها الآيات المتضمنة للمواعيد الكريمة ويدخل فيها المواعيد الواردة في حقه ﷺ دخولا أولياً ، والالتفات إلى الاسم الجليل ـ كما قيل ـ الاشعار بعلة الحكم فان الالوهية من موجبات أن لايغالبه سبحانه أحد في فعل من الافعال ولا يقع منه جل شأنه خلف في قول من الاقوال ، وظاهر الآية أن أحداً غيره تعالى لا يستطيع أن يبدل كلمات الله عز وجل بمعنى أن يفعل خلاف مادلت عليه ويحول بين الله عز اسمه وبين تحقيق ذلك وأما أنه تعالى لايبدل فلا تدل عليه الآية ، والذي دلت عليه النصوص أنه سبحانه ربما يبدل الوعيد ولا يبدل الوعد ﴿ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِن نَّبَإِ الْمُرْسَلِينَ ٣٤ ﴾ تقرير أي تقرير لما منحوا من النصر وتأكيد لما أشعر به الكلام من الوعد لرسول الله ﷺ أو تقرير لجميع ماذكر من تكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام وايذائهم ونصرهم ، والنبأ كالقصص لفظاً ومعنى *

وفي القاموس النبأ محركة الخبر جمعه أنباء وقيده بعضهم ، وقد مرت الاشارة اليه بماله شأن ، وهو عند الأخفش المجوز زيادة من في الاثبات وقبل المعرفة مخالفا في ذلك لسيبويه فاعل (جاء) ، وصحح أن الفاعل ضمير مستتر تقديره هو أي النبأ أو البيان ، والجار متعلق بمحذوف وقع حالا منه ، وقيل ـ واليه يشير كلام الرماني ـ إنه محذوف والجار والمجرور صفته أي ولقد جاءك نبأ كائن من نبأ المرسلين ، وفيه أن الفاعل لايجوز

حذفه هنا . وقال أبو حيان : الذي يظهر لي أن الفاعل ضمير عائد على مادل عليه المعنى من الجملة السابقة أي ولقد جاءك هذا الخبر من التكذيب وما يتبعه *

وقيل - وربما يشعر به كلام الكشاف - : ان من هي الفاعل ، والمراد بعض أنبائهم ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ﴾ أي شق وعظم وأتى بكان - على ماقيل - ليبقى الشرط على المضي ولا ينقلب مستقبلا لأن (كان) لقوة دلالته على المضي لا تقلبه إن للاستقبال بخلاف سائر الأفعال ، وهو مذهب المبرد ، والنحويون يؤولون ذلك بنحو وإن تبين وظهر أنه كبر ﴿عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ﴾ أي الكفار عن الايمان بك وبما جئت به من القرآن المجيد حسبما يفصح عنه قولهم فيه (أساطير الأولين) وينبيء عنه فعلهم من النأي والنهي ، ولعل التعبير بالاعراض دون التكذيب مع أن التسلية على ماينبيء عنه قوله تعالى. (ولقد كذبت رسل من قبلك) كانت عنه لتهويل أمر التكذيب وهو فاعل (كبر) ، وتقديم الجار والمجرور لمامر مراراً . والجملة خبر « كان » مفسرة لاسمها الذي هو ضمير الشأن - ولاحاجة إلى تقدير قد ، وقيل : اسم كان «اعراضهم» ، و (كبر) مع فاعله المستتر الراجع إلى الاسم خبر لها مقدم على اسمها ، والكلام استئناف مسوق لتأكيد ايجاب الصبر المستفاد من التسلية ببيان أن ذلك أمر لامحيد عنه أصلا *

وفي بعض الآثار أن الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى رسول الله ﷺ في محضر من قريش فقالوا : يامحمد ائتنا بآية من عند الله تعالى كما كانت الأنبياء تفعل وانا نصدقك فأبى الله تعالى أن يأتيهم بآية مما اقترحوا فأعرضوا عن رسول الله ﷺ فشق ذلك عليه عليه الصلاة والسلام لما أنه كان ﷺ شديد الحرص على إيمان قومه فكان إذا سألوه آية يود أن ينزلها الله تعالى طمعا في إيمانهم فنزلت ﴿فَإِنِ اسْتَطَعْتَ﴾ أي ان قدرت وتهيأ لك ﴿أَنْ تَبْتَغِيَ﴾ أي تطلب ﴿نَفَقًا فِي الْأَرْضِ﴾ هو السرب فيها له مخلص إلى مكان كما في القاموس ، وأصل معناه جحر اليربوع ، ومنه النافقاء لأحد منافذه ، ويقال لها النفقة كهمزة وهي التي يكتمها ويظهر غيرها فاذا أتى من القاصعاء ضربها برأسه فانتفق ومنه أخذ النفاق ، والجار متعلق بمحذوف وقع صفة «نفقاً» والكلام على التجريد في رأي ، وجوز تعلقه بتبتغي وبمحذوف وقع حالا من ضميره المستتر أي نفقاً كائنا في الارض أو تبتغي في الأرض أو تبتغي أنت حال كونك في الارض ﴿أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ﴾ أي مرقاة فيها أخذاً من السلامة . قال الزجاج . لأنه الذي يسلمك إلى مصعدك ، وهو كما قال الفراء : مذكر واستشهدوا لتذكيره بقوله تعالى. (أم لهم سلم يستمعون فيه) ثم قال : وأنشدت في تأنيثه بيتا أنسيته انتهى .
قال الغضايري . البيت الذي أنسيه الفراء بيت أوس وهو

لنا سلم في المجد لايرتقونها وليس لهم في سورة المجد سلم

وأنشدوا أيضا في تذكيره

الشعر صعب وطويل سلمه إذا ارتقى فيه الذي لايعلمه يريد أن يعربه فيعجمه

وفي «السماء» نظير مافي الجار قبله من الاحتمالات ﴿فَتَأْتِيَهُمْ﴾ أي منهما ﴿بِآيَةٍ﴾ مما اقترحوه من الآيات . والفاء في صدر هذه الشرطية جوابية وجواب الشرط فيها محذوف ، ولك تقديره أتيت بصيغة الخبر

أو فافعل فعل أمر ، والجملة جواب للشرط الأول ، والمعنى إن شق عليك اعراضهم عن الايمان وأحببت أن تجيبهم عما سألوه اقتراحا ليؤمنوا فان استطعت كذا فتأتيهم بآية فافعل ، وفيه إشارة إلى مزيد حرصه ﷺ على إيمان قومه وتحصيل مطلوبهم واقتراحهم مع الايماء إلى توبيخ القوم أو المعنى ان شق عليك اعراضهم فلو قدرت أن تأتى بالمحال أتيت به ، والمقصود بيان أنه ﷺ بالغ فى الحرص على إيمانهم إلى هذه الغاية ، وفيه اشعار ببعد اسلامهم عن دائرة الوجود كما لا يخفى على المتدبر ، وإيثار الابتغاء على الاتخاذ ونحوه الايذان بان ما ذكر من النفق والسلم مما لا يستطيع ابتغاءه فكيف باتخاذه .

وجوز أن يكون ابتغاء ذينك الأمرين أعنى نفس النفوذ فى الأرض والصعود إلى السماء آية ، فالفاء فى «فتأتيهم» حينئذ تفسيرية وتنوين «آية» للتفخيم ، والمعنى عليه فان استطعت ابتغاءها فتجعل ذلك آية لهم فعلت .

ورده أبو حيان بان هذا لا يظهر من ظاهر اللفظ إذ لو كان كذلك لكان التركيب فتأتيهم بذلك آية أى آية ، وأيضا فاى آية فى دخول سرب فى الأرض وان صح أن يكون الرقى إلى السماء آية ، وما ذكرناه من أن ابتغاء الآية منهما هو الظاهر المتبادر إلى الأذهان ، ورواه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقى فى الأسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقيل : ان المراد فتأتيهم بآية من السماء وابتغاء النفق للهرب ، وأيده بما أخرجه الطستى عن نافع بن الأزرق أنه قال لابن عباس رضى الله تعالى عنهما أخبرنى عن قوله تعالى : «فان استطعت أن تبتغى نفقا فى الأرض» فقال رضى الله تعالى عنه سربا فى الأرض فتذهب هربا وفيه بعد ، وخبر ابن الأزرق قد قيل فيه ما قيل ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى ﴾ أى لو شاء الله تعالى جمعهم على ما أنتم عليه من الهدى لجمعهم عليه بان يوفقهم للايمان فيؤمنوا معكم ولكن لم يشأ ذلك سبحانه لسوء اختيارهم حسبما علمه الله تعالى منهم فى أزل الآزال ، وقالت المعتزلة : المراد لو شاء سبحانه جمعهم على الهدى لفعل بان يأتيهم بآية ملجئة اليه لكنه جل شأنه لم يفعل ذلك لخروجه عن الحكمة ، والحق ما عليه أهل السنة ﴿ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٣٥ ﴾ أى إذا عرفت أنه سبحانه لم يشأ هدايتهم وايمانهم فلا تكن بالحرص الشديد على اسلامهم أو الميل إلى نزول مقترحاتهم من قوم ينسبون إلى الجهل بدقائق شؤونه تعالى ، وجوز أن يراد بالجاهلين ــ على مانقل عن المعتزلة ــ المقترحون ، ويراد بالنهى منعه صلى الله تعالى عليه وسلم من المساعدة على اقتراحهم ، وإيرادهم بعنوان الجهل دون الكفر لتحقق مناط النهى .

وقال الجبائى : المراد لا تجزع فى مواطن الصبر فيقارب حالك حال الجاهلين بان تسلك سبيلهم والأول أولى ، وفى خطابه سبحانه لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الخطاب دون خطابه بما خوطب به نوح عليه السلام من قوله سبحانه له : «إنى أعظك أن تكون من الجاهلين» إشارة الى مزيد شفقته ﷺ واشتداد حرصه عليه الصلاة والسلام فافهم هذا .

﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ «وله ما سكن فى الليل والنهار» يحتمل أن يكون الليل والنهار اشارة الى قلب الكافر وقلب المؤمن وما سكن فيهما الكفر والايمان ومعنى كون ذلك له سبحانه أنه من آثار جلاله وجماله ، ويحتمل أن يكون إشارة الى قلب العارف فى حالتى القبض والبسط فكأنه قيل : وله ما سكن فى قلوب العارفين المنقبضة والمنبسطة من آثار التجليات فلا تلتفت فى الحالتين الى سواه عز شأنه

« وهو السميع العليم » فيسمع خواطرها السيئة والحسنة ويعلم شرها وخيرها أو فيسمع أنينها في شوقه ويعلم أسبابه أو نحو ذلك *

(قل أغير الله أتخذ وليا) أي ناصراً ومعينا « فاطر السموات والأرض » أي مبدعهما فهي ملكه سبحانه ونسبة المملوك إلى المالك نسبة اللاشيء إلى الشيء « وهو يطعم ولا يطعم » هو الغني المطلق وغيره جل شأنه محتاج بحت وطالب المحتاج من المحتاج سفه في رأيه وضلة من عقله « قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم » نفسه لربه عز شأنه ، والمراد بالأمر بذلك الأمر الكوني أي قل إني قيل لي : كن أول من أسلم فكنت ، وذلك قبل ظهور هذه التعينات وإليه الإشارة بما شاع من قوله ﷺ « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » فأول روح ركضت في ميدان الخضوع والانقياد والمحبة روح نبينا ﷺ فقد أسلم نفسه لمولاه بلا واسطة وكل إخوانه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أسلموا نفوسهم بواسطته عليه الصلاة والسلام فهو ﷺ المرسل إلى الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام في عالم الأرواح وكلهم أمته وهم نوابه في عالم الشهادة ، ولا ينافي ذلك أمره عليه الصلاة والسلام باتباع بعضهم في النشأة الجسمانية لأن ذلك لمحض استجلاب المعتقدين بأولئك البعض على أحسن وجه « ولا تكونن من المشركين » أي وقيل لي : لا تكونن من أشرك مع الله تعالى أحداً بشيء من الأشياء « وهو القاهر فوق عباده » بإفنائهم والتصرف بهم كيف شاء « وهو الحكيم » أي الذي يفعل ما يفعل في عباده بالحكمة « الخبير » الذي يطلع على خفايا الأحوال ومراتب الاستحقاق (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم) بإظهار المعجزات ، وأعظم من ذلك عند العارفين ظهور أنوار الله تعالى في مرآة وجهه الشريف ﷺ « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » وذلك بالصفات التي وجدوها في كتابهم لا بالنور المتلألئ على صفحات ذلك الوجه الكريم (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) بإثبات وجود غيره تعالى أو كذب بآياته فأظهر صفات نفسه (إنه لا يفلح الظالمون) لاحتجابهم بما وضعوه في موضع ذات الله تعالى وصفاته جل وعلا « ويوم نحشرهم جميعا » وهو يوم القيامة الكبرى وعين الجمع « ثم نقول للذين أشركوا » بإثبات الغير أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون أنهم شركاء ولهم وجود ثم لم تكن فتنتهم « أي عاقبة شركهم عند ظهور الأمر وبروز الكل لله الواحد القهار « إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين » لامتناع وجود شيء نشركه « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » بنفي الشرك عنها مع رسوخ ذلك الاعتقاد فيها « وضل » أي ضاع « عنهم ما كانوا يفترون » فلم يجدوه « ومنهم من يستمع إليك » من حيث أنت (وجعلنا على قلوبهم أكنة) حسبما اقتضاه استعدادهم « أن يفقهوه » وهي ظلمات النفس الأمارة « وفي آذانهم وقرا » وهو وقر الضلالة « وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها » لأن على أبصارهم غشاوة العجب والجهل « ولو ترى إذ وقفوا على النار » وهي نار الحرمان (فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) من تجليات صفاته « ونكون من المؤمنين » أي الموحدين (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) في أنفسهم من الملكات الرديئة والهيئات المظلمة والصفات المهلكة « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » لرسوخ ذلك فيهم « وإنهم لكاذبون » في الدنيا والآخرة لأن الكذب عن ملكة فيهم « ولو ترى إذ وقفوا على ربهم » الآية قال بعض أهل التأويل هذا تصوير لحالهم في الاحتجاب والبعد وإن كانوا في عين الجمع المطلق ، والوقوف على الشيء غير الوقوف معه فإن الأول لا يكون إلا كرها والثاني يكون طوعا ورغبة ، فالواقف مع الله سبحانه بالتوحيد لا يوقف للحساب ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي

يريدون وجهه ماعليك من حسابهم من شيء) ويثاب هذا بانواع النعيم في الجنان كلها. ومن وقف مع الغير بالشرك وقف على الرب تعالى وعذب بانواع العذاب لأن الشرك ظلم عظيم. ومن وقف مع الناسوت بمحبة الشهوات وقف على الملكوت وعذب بنيران الحرمان وسلط عليه زبانية الهيئات المظلمة وقرن بشياطين الاهواء المردية ومن وقف مع الافعال وقف على الجبروت وعذب بنار الطمع والرجاء ورد إلى مقام الملكوت، ومن وقف مع الصفات. وقف على الذات وعذب بنار الشوق والهجران. وليس هذا هو الوقوف على الرب لأن فيه حجاب الانية وفي الوقوف على الذات معرفة الرب الموصوف بصفات اللطف. والمشرك «وقوف أولا على الرب فيحجب بالرد والطرد «اخسئوا فيها ولا تكلمون» ثم على الجبروت فيطرد بالسخط واللعن «ولا يكلمهم ولا ينظر اليهم يوم القيامة» ثم على الملكوت فيزجر بالغضب واللعن «قيل ادخلوا أبواب جهنم» ثم على النار يسجرون فيعذب بانواع النيران أبدا فيكون وقفه على النار متأخراً عن وقفه على الرب تعالى ممــــــولا له كما قال تعالى: (ثم الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون) وأما الواقف مع الناسوت فيوقف للحساب على الملكوت ثم على النار، وقد ينجو لعدم السخط وقد لا ينجو لوجوده. والواقف مع الافعال لا يوقف على النار أصلا بل يحاسب ويدخل الجنة. وأما الواقف مع الصفات فهو من الذين رضي الله تعالى عنهم ورضوا عنه انتهى. فتأمل فيه «قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة» وهي القيامة الصغرى أعني الموت، حكي عن بعض الكبار أنه قيل له: إن فلانا مات فجأة فقال: لا عجب إذ من لم يمت فجأة مرض فجأة فمات (قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) أي في حق تلك الساعة بترك العمل النافع «وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم» تصوير لحالهم «وما الحياة الدنيا» أي الحياة الحسية فإن المحسوس أدنى وأقرب من المعقول «الا لعب ولهو» لا أصل له ولا حقيقة سريع الفناء والانقضاء «وللدار الآخرة» أي عالم الروحانيات «خير الذين يتقون» وهم المتجردون عن ملابس الصفات البشرية واللذات البدنية «قد نعلم إنه ليحزنك» لمقتضى البشرية «الذي يقولون» مايقولون «فانهم لا يكذبونك» في الحقيقة «ولكن الظالمين بآيات الله» التي تجلى بها «يجحدون» فهو سبحانه ينتقم منهم «ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم» نصرنا فتأس بهم وانتظر الغاية (ولا مبدل لكلمات الله) التي يتجلى بها لعباده فليطمئن قلبك ولا تكونن من الجاهلين الذين لا يطلعون على حكمة تفاوت الاستعدادات فتتأسف على احتجاب من احتجب وتكذيب من كذب، والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل (إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ) تقرير لما يفهمه الكلام السابق من أنهم لا يؤمنون، والاستجابة بمعنى الاجابة، وكثيراً ما أجرى استفعل مجرى أفعل كاستخلص بمعنى أخلص واستوقد بمعنى أوقد إلى غير ذلك. ومنه قول الغنوي:

وداع دعا يامن يجيب إلى الندا فلم يستجبه عند ذاك مجيب

ويدل على ذلك أنه قال مجيب ولم يقل: مستجيب. ومنهم من فرق بين استجاب وأجاب بأن استجاب يدل على قبول، والمراد بالسماع الفرد الكامل وهو سماع الفهم والتدبر بجعــــل ما عداه كلا سماع أي إنما يجيب دعوتك إلى الايمان الذين يسمعون ما يلقى اليهم سماع فهم وتدبر دون الموتى الذين هؤلاء منهم كقوله تعالى: «إنك لا تسمع الموتى» (وَالْمَوْتَىٰ) أي الكفار كما قال الحسن،

ورواه عنه غير واحد ﴿ يبعثهم الله ﴾ من قبورهم إلى المحشر ، وقيل : يبعثهم هدايتهم إلى الايمان وليس بشيء ﴿ ثم إليه يرجعون ٣٦ ﴾ للجزاء فحينئذ يسمعون ، وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى سماعهم لما أن على قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا ، وفي إطلاق الموتى على الكفار استعارة تبعية مبنية على تشبيه كفرهم وجهلهم بالموت كما قيل :

لا يعجبن الجهول بزته فذاك ميت ثيابه كفن

وقيل . الموتى على حقيقته ، والكلام تمثيل لاختصاصه تعالى بالقدرة على توفيق أولئك الكفار للايمان باختصاصه سبحانه بالقدرة على بعث الموتى الذين رمت عظامهم من القبور ، وفيه إشارة إلى أنه ﷺ لا يقدر على هدايتهم لأنها كبعث الموتى . وتعقب بأنه على هذا ليس لقوله سبحانه (ثم إليه يرجعون) كبير دخل في التمثيل إلا أن يراد أنه إشارة إلى ما يترتب على الايمان من الآثار ، وفي إعراب (الموتى) وجهان ، أحدهما أنه مرفوع على الابتداء ، والثاني أنه منصوب بفعل محذوف يفسره ما بعده واختاره أبو البقاء ؛ ويفهم من كلام مجاهد أنه مرفوع بالعطف على الموصول ، والجملة بعده في موضع الحال والظاهر خلافه . وقرىء (يرجعون) على البناء للفاعل من رجع رجوعا والمتواترة أوفق بحق المقام لانبائها عن كون مرجعهم إليه تعالى بطريق الاضطرار •

﴿ وقالوا ﴾ أي رؤساء قريش الذين بلغ بهم الجهل والضلال إلى حيث لم يقنعوا بما شاهدوه من الآيات التي تخر لها صم الجبال ولم يعتدوا به ﴿ لولا ﴾ أي هلا ﴿ نزل ﴾ أي أنزل ﴿ عليه آية من ربه ﴾ ملجئة للايمان ﴿ قل ﴾ يا محمد ﴿ إن الله قادر على أن ينزل آية ﴾ من الآيات الملجئة ﴿ ولكن أكثرهم لا يعلمون ٣٧ ﴾ فلا يدرون أن عدم تنزيلها مع ظهور قدرته سبحانه وتعالى عليه لما أن في تنزيلها قلعا لأساس التكليف المبنى على قاعدة الاختيار أو استئصالا لهم بالكلية إذ ذلك من لوازم جحد الآية الملجئة •

ويجوز أن لا يكونوا قد طلبوا الملجىء ولا يلزم من عدم الاعتداد بالمشاهد طلبه بل يجوز أن يكونوا قد طلبوا غير الحاصل مما لا يلجىء لجاجا وعنادا ، ويكون الجواب بالملجىء حينئذ من أسلوب الحكيم أو يكون جوابا بما يستلزم مطلوبهم بطريق أقوى وهو أبلغ . ومن لابتداء الغاية . والجار والمجرور يجوز أن يكون متعلقا بنزل ، وأن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لآية . وما يفيده التعرض لعنوان ربوبيته تعالى له عليه الصلاة والسلام من الاشعار بالعلية إنما هو بطريق التعريض بالتهكم من جهتهم . والاقتصار في الجواب على بيان قدرته سبحانه وتعالى على التنزيل مع أنها ليست في حيز الانكار للايذان بأن عدم تنزيله تعالى للآية مع قدرته عليه لحكمة بالغة يجب معرفتها وهم عنها غافلون كما ينبىء عنه الاستدراك ، وإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة مع الاشعار بالعلية ، ومفعول (يعلمون) إما مطروح بالكلية على معنى أنهم ليسوا من أهل العلم أو محذوف مدلول عليه بقرينة المقام أي لا يعلمون شيئا . وتخصيص عدم العلم بأكثرهم لما أن بعضهم واقفون على حقيقة الحال وإنما يفعلون ما يفعلون مكابرة وعنادا . وقرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف ، والمعنى هنا ـ كما قيل ـ واحد لأنه لم ينظر إلى التدريج وعدمه •

وقوله تعالى : ﴿ وما من دابة في الأرض ﴾ كلام مستأنف مسوق ـ كما قال الطبرسي . وغيره ـ لبيان كمال قدرته

عز وجل وحسن تدبيره وحكمته وشمول علمه سبحانه وتعالى فهو كالدليل على أنه تعالى قادر على الانزال وإنما لا ينزل محافظة على الحكم الباهرة ، وقيل : إنه دليل على أنه سبحانه وتعالى قادر على البعث والحشر ، والاول أنسب ، وزيدت (من) تنصيصا على الاستغراق . والدابة ما يدب من الحيوان ، وأصله من دب يدب دبيبا إذا مشى مشيا فيه تقارب خطو ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف أو مجرور أو مرفوع وقع صفة لدابة ، ووصفت بذلك لزيادة التعميم كأنه قيل : وما من فرد من أفراد الدواب يستقر فى قطر من أقطار الارض وجهها أو جوفها ، وكذا الوصف فى قوله سبحانه :﴿ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ﴾ لزيادة التعميم أيضا أى ولا فرد من أفراد الطير يطير فى ناحية من نواحى الجو بجناحيه ، وقيل : إنه لقطع مجاز السرعة فقد استعمل الطيران فى ذلك كقوله :

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم   طاروا اليه زرافات ووحدانا

وكذا استعمل الطائر فى العمل والنصيب مجازا كما فى قوله تعالى :(وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه)
واحتمال التجوز مع ذلك بجعله ترشيحا للمجاز بعيد لا يلتفت اليه بدون قرينة ، واختار بعض المتأخرين أن وجه الوصف تصوير تلك الهيئة الغريبة الدالة على كمال القوة والقدرة . وأورد على الوجهين السابقين أنه لو قيل : ولا طائر فى السماء لكان أخصر وفى افادة ذينك الامرين أظهر مع ما فيه من رعاية المناسبة بين القرينتين بذكر جهة العلو فى احداهما وجهة السفل فى الاخرى ، ورد كما قال الشهاب بأنه لو قيل : فى السماء يطير بجناحيه لم يشمل أكثر الطيور لعدم استقرارها فى السماء ، ثم ان قصد التصوير لا ينافى قطع المجاز إذ لا مانع من ارادتهما جميعا كما لا يخفى ، ثم لما كان المقصود من ذكر هذين الامرين الدلالة على كمال قدرته جل وعلا ببيان ما يعرفونه ويشاهدونه من هذين الجنسين وشمول قدرته وعلمه سبحانه لهما كان غيرهما غير مقصود بالبيان ، فالاعتراض بأن أمثال حيتان البحر خارجة عنهما ، والجواب بأنها داخلة فى القسم الأول لأن الأرض فيه بمعنى جهة السفل مما لا يلتفت اليه ، وقرأ ابن أبى عبلة (ولا طائر) بالرفع عطف على محل الجار والمجرور كأنه قيل : وما دابة ولا طائر ﴿ إِلَّا أُمَمٌ ﴾ أى طوائف متخالفة ﴿ أَمْثَالُكُمْ ﴾ فى أن أحوالها محفوظة وأمورها معنية ومصالحها مرعية جارية على سنن السداد منتظمة فى سلك التقديرات الالهية والتدبيرات الربانية ، وجمع الامم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم كما اختاره غير واحد ، وهو يقتضى جواز أن يقال : لا رجل قائمون ، والقياس كما قيل لا يأباه إلا أنه لم يرد الامم التفصيل . وصرح السيد السند بأن النكرة ههنا محمولة على المجموع من حيث هو مجموع ، ولعل مراده أن النكرة المذكورة من حيث الاخبار عنها محمولة على المجموع لا أنه مراد منها ، فلا يرد أن الحكم بقوله سبحانه وتعالى :(الا أمم) يأبى أن يكون التنكير فيما سبق على ما أشير اليه للفردية لان الفرد ليس بجماعة ، وكذا يأبى أن يكون للنوعية أيضا لأن الفرد ليس بجماعات وهو ظاهر ، وأما ما قيل : إن النوع يشتمل على أصناف وكل صنف أمة أو الامة كل جماعة فى زمان فيدفعه توصيف أمم (بامثالكم) إذ الخطاب بكم لافراد نوع الانسان فالمناسب تشبيه النوع بالنوع فى كونهما محفوظى الاحوال لا تشبيه الصنف بالنوع أو تشبيه جماعة فى وقت بالنوع ، نعم قال السكاكى فى المفتاح : إن ذكر (فى الارض) مع دابة و(يطير بجناحيه) مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنما هو إلى الجنسين وإلى تقريرهما ، وعليه لا اشكال فى صحة الحمل لاشتمال كل من الجنسين

على أنواع كثيرة كل منها أمة كالانسان فكأنه قيل: مامن جنس من هذين الجنسين الاأمم الخ. وهذا كما يقال: مامن رجل من هذين الرجلين الا كذا، ومراده أن لفظ (دابة. وطائر) حامل لمعنى الجنس والوحدة فلبيان أن القصد من كل منهما إلى الجنس من حيث هو دون الوحدة والكثرة وصف بصفة لازمة للجنس من حيث هو أي بلاشرط شيء منهما والاستغراق المستفاد من كلمة من بالنظر إلى الجنسين، وبهذا يندفع القول بوجوب تأويل كلام السكاكي وارجاعه إلى ماذكره الزمخشري في هذا المقام، وعليه لايتصور كون الوصف مفيدا لزيادة التعميم والاحاطة لأن الجنس من حيث هو أي لابشرط شيء مفهوم واحد كما لايخفى.

واعترض أيضاً القول بالعموم بانه كيف يصح مع وجوب خروج المشبه به عنه. وأجيب بان القصد أولا إلى العام والمشبه به في حكم المستثنى بقرينة التشبيه كانه قيل: مامن واحد من أفراد هذين الجنسين بعمومهما سواكم إلا أمم أمثالكم، ولك أن تدعي دخول كل فرد من أفراد المخاطبين بالتزام أن له اعتبارين اعتبار أنه مشبه واعتبار انه مشبه به فتأمل جميع ذلك ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ التفريط التقصير، واصله أن يتعدى بفي وقد ضمن هنا معنى أغفلنا وتركنا، فمن شيء في موضع المفعول به ومن زائدة للاستغراق، وبعد جعلها تبعيضية أي مافرطنا في الكتاب بعض شيء وإن جوزه بعضهم، والمراد من الكتاب القرآن واختاره البلخي. وجماعة فانه ذكر فيه جميع مايحتاج اليه من أمر الدين والدنيا بل وغير ذلك إما مفصلا وإما مجملا، فمن الشافعي عليه الرحمة ليست تنزل بأحد في الدين نازلة الا في كتاب الله تعالى الهدى فيها.

وروى البخاري عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال: «لعن الله تعالى الواشمات والمتوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى فقالت له امرأة في ذلك فقال: مالي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو في كتاب الله تعالى فقالت له: قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول قال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) قالت: بلى قال: فانه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه» وقال الشافعي رحمه الله تعالى مرة بمكة: سلوني عما شئتم أخبركم عنه من كتاب الله تعالى فقيل له؟ ما تقول في المحرم يقتل الزنبور: فأجاب بأنه يقتله واستدل عليه بنحو استدلال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه.

وأخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم عنه أنه قال: انزل في هـــذا القرآن كل علم وبين لنا فيه كل شيء ولكن علمنا يقصر عما بين لنا في القرآن. وأخرج أبو الشيخ في كتاب العظمة عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ «إن الله سبحانه وتعالى لو أغفل شيئا لأغفل الذرة والخردلة والبعوضة» وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: لو ضاع لي عقال بعير لوجدته في كتاب الله تعالى، وقال المرسي: جمع القرآن علوم الاولين والآخرين بحيث لم يحط بها علما حقيقة إلا المتكلم به ثم رسول الله ﷺ خلا ما استأثر الله تعالى به، وقد سمعت من بعضهم والعهدة عليه أن الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي قدس الله تعالى سره وقع يوما عن حماره فرضت رجله فجاءوا ليحملوه فقال: امهلوني فامهلوه يسيرا ثم أذن لهم فحملوه فقيل له في ذلك فقال: راجعت كتاب الله تعالى فوجدت خبر هذه الحادثة قد ذكر في الفاتحة، وهذا أمر لا تصله عقولنا. ومثله استخراج بعضهم من الفاتحة أيضا أسماء سلاطين آل عثمان وأحوالهم ومدة

سلاطتهم إلى ما شاء الله تعالى من الزمان، ولابدع فهي أم الكتاب وقد كل أمر عجيب، وعلى هذا لاحاجة إلى القول بتخصيص الشيء بما يحتاج اليه من دلائل التوحيد والتكاليف ، وقال أبو البقاء : إن شيئا هنا واقع موقع المصدر أي تفريطا ، ولا يجوز أن يكون مفعولا به لأن (فرطنا) لاتتعدى بنفسها بل بحرف الجر وقد عديت بفي إلى الكتاب فلا تتعدى بحرف آخر وتبعه في ذلك غير واحد، وجعلوا ما يفهم من القاموس من تعدي هذا الفعل بنفسه حيث قال : فرط الشيء وفرط فيه تفريطا ضيعه وقدم العجز فيه وقصر عما تفرد به في مقابلة من هو أطول باعا منه مع أنه يحتمل أن تعديته المذكورة فيه ليست وضعية بل مجازية أو بطريق التضمين الذي أشير اليه سابقا ، وعلى هذا لايبقى كما قال أبو البقاء في الآية حجة لمن ظن أن الكتاب يحتوي على ذكر كل شيء ، والكلام حينئذ نظير قوله تعالى :(لايضركم كيدهم شيئا) أي ضيرا، واورد عليه أنه ليس كذكر لأنه إذا تسلط النفي على المصدر كان منفيا على جهة العموم ويلزمه نفي أنواع المصدر وهو يستلزم نفي جميع أفراده وليس بشيء لأنه يريد أن المعنى حينئذ أن جميع أنواع التفريط منفية عن القرآن وهو مما لا شبهة فيه ولا يلزمه أن يذكر فيه كل شيء كما لزم على الوجه الآخر، وأيا ما كان فالجملة اعتراضية مقررة لمضمون ما قبلها فان من جملة الأشياء أنه تعالى مراع لمصالح جميع مخلوقاته على ما ينبغي،وعن الحسن وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذي عند الله تعالى وهو مشتمل على ماكان ويكون وهو اللوح المحفوظ ، والمراد بالاعتراض حينئذ الاشارة الى أن أحوال الأمم مستقصاة هناك غير مقصورة على هذا القدر المجمل ، وعن أبي مسلم أن المراد منه الأجل أي ما من شيء إلا وقد جعلنا له أجلا هو بالغه ولا يخفى بعده •

وقرأ علقمة (ما فرطنا) بالتخفيف وهو والمشدد بمعنى وقال أبو العباس: معنى فرطنا المخفف أخرنا كما قالوا فرط الله تعالى عنك المرض أي أزاله ﴿ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ٣٨ ﴾ الضمير للأمم المذكورة في الكريم ، وصيغة جمع العقلاء لاجرائها مجراهم والتعبير عنها بالأمم، وقيل هو للأمم مطلقا وتكون صيغة الجمع للتغليب أي إلى مالك أمورهم لا الى غيره يحشرون يوم القيامة فيجازيهم وينصف بعضهم من بعض حتى أنه سبحانه وتعالى يبلغ من عدله أن يأخذ للجماء من القرناء كما جاء في حديث صحيح رواه الشيخان •

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن حشر الحيوانات موتها، ومراده رضي الله تعالى عنه ـ على ما قيل ـ إن قوله سبحانه وتعالى (إلى ربهم يحشرون) بمجموعه مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد في الحديث « من مات فقد قامت قيامته » فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر ، وتعديته بالى تنصيص على أنه لم يرد به الموت مع أن في الموت أيضا نقلا من الدنيا إلى الآخرة ، نعم ما ذكره الجماعة أوفق بمقام تهويل الخطب وتفظيع الحال ، هذا وفي رسالة المعاد لأبي علي قال المعترفون بالشريعة من أهل التناسخ . إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال (ومامن دابة) الخ ، وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة لضرورة صدق هذا الحكم وعدم الواسطة بين الفعل والقوة ، وحينئذ لابد من القول بحلول النفس الانسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب •

ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد ، ومن الناس من جعلها دليلا على أن للحيوانات بأسرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الانسان ، واليه ذهب الصوفية . وبعض الحكماء الاسلاميين . وأورد الشعراني في الجواهر والدرر لذلك أدلة غير ما ذكر ، منها أنه ﷺ لما هاجر وتعرض كل من الأنصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام : « دعوها فانها مأمورة » ووجه الاستدلال بذلك أنه ﷺ أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر الا من له نفس ناطقة ، واذا ثبت أن للناقة نفسا كذلك ثبت للغير إذ لاقائل بالفرق ، ومنها مايشاهد في النحل وصنعها أقراص الشمع والعناكب واحتيالها لصيد الذباب والنمل وادخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره . وأورد بعضهم دليلا لذلك أيضا النملة التي كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتـــدى إلى مافيه إلا العالمون ، وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد مثله قبل فان ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوي النفوس الناطقة ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلا صاحبه فان ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوي النفوس . وأغرب من هذا دعوى الصوفية . ونقله الشعراني عن شيخه علي الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون ثم قال : ويؤيده قوله تعالى (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) حيث ذكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم ه

ونقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان يقول : جميع ما في الأمم فينا حتى ان فيهم ابن عباس مثلي . وذكر في الأجوبة المرضية أن فيهم أنبياء . وفي الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجا عنهم من جنسهم . وحكى شيخه عن بعضهم أنه قال : إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالأنعام في قوله سبحانه وتعالى : (إن هم إلا كالأنعام) ليس لنقص فيها وإنما هو لبيان كمال مرتبتها في العلم بالله تعالى حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الحيرة لا في الحائر فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى فاعلى ما يصل اليه العلماء بربهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذي لم تنتقل عنه أي عن أصله وان كانت منتقلة في شؤونه بتنقل الشؤون الالهية لأنها لا تثبت على حال . ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلا من الأنعام لأنهم يريدون الخروج من الحيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم والبهائم علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه وذلك لشدة علمها بالله تعالى اه ه

ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب الى أن البهائم والهوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ ، وغيره ، وعلى اكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء والجزاء الذي يكون يوم القيامة للحيوانات عندهم ليس جزاء تكليف ، على أن بعضهم ذهب الى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك . وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا أصل له ه

والمثلية في الآية لا تدل على شيء مما ذكر . وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حيا دراكا يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان ومايزيد الحيوان على الجماد الا بالشهوة ، ويستندون في ذلك الى الشهود . وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى : (وان من شيء الا يسبح بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم وبنحو ذلك من الآيات والأخبار ه

والذي ذهب اليه الأكثرون من العلماء أن التسبيح حالي لاقالي ، ونظير ذلك ه شكى الى جمـــل طول

المرى * و * امتلأ الحوض وقال قطني * وما صدر عن بعض الجمادات من تسبيح فالى كتسبيح الحصى فى كفه الشريف ﷺ مثلا انما هو عن خلق ادراك اذ ذاك ، ومايشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ، ولذلك لاتختلف ولا تتنوع ، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدنا ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلا صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هيئة أخرى نفسانية وهى أن كل حيوان يحب بالطبع مايلذه والشخص الذى يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن افتراسه . وربما يقع هذا العارض عن الهام الهى مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلا الذى يعترى بعض الحيوانات ه

وقد أطالوا الكلام فى هذا المقام ، وأنا لا أرى مانعا من القول بان للحيوانات نفوسا ناطقة وهى متفاوتة الادراك حسب تفاوتها فى أفراد الانسان وهى مع ذلك كيفما كانت لا تصل فى إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الانسان والشواهد على هذا كثيرة وليس فى مقابلتها قطعى يجب تأويلها لاجله . وقد صرح غير واحد إنها عارفة بربها جل شانه ، وأما إن لها رسلا من جنسها فلا أقول به ولا أفتى بكفر من قال به . وأما أن الجمادات حية مدركة فامر وراء طور عقلى ، والله تعالى على كل شىء قدير وهو العليم الخبير ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ أى القرآن او سائر الحجج ويدخل دخولا أوليا ، والموصول عبارة عن المعهودين فى قوله عز وجل (ومنهم من يستمع اليك) الخ أو الأعم من أولئك ، والكلام متعلق بقوله سبحانه (ما فرطنا) الخ أو بقوله جل شانه (إنما يستجيب الذين يسمعون) والواو للاستئناف وما بعدها مبتدأ خبره ﴿ صُمٌّ وَبُكْمٌ ﴾ وجوز أن يكون هذا خبر مبتدأ محذوف أى بعضهم صم وبعضهم بكم . والجملة خبر المبتدأ والاول أولى . وهو من التشبيه البليغ على القول الأصح فى أمثاله أى أنهم كالصم وكالبكم فلا يسمعون الآيات سماعا تتأثر منه نفوسهم ولا يقدرون على أن ينطقوا بالحق ولذلك لا يستجيبون ويقولون فى الآيات ما يقولون . وقوله سبحانه ﴿ فِي الظُّلُمَاتِ ﴾ أى فى ظلمات الكفر وانواعه أو فى ظلمة الجهل وظلمة العناد وظلمة التقليد فى الباطل إما خبر بعد خبر للموصول على أنه واقع موقع (عمى) كما فى قوله تعالى: (صم بكم عمى) ووجه ترك العطف فيه دون ما تقدمه الايماء إلى أنه وحده كاف فى الذم والاعراض عن الحق ، واختير العطف فيما تقدم للتلازم ، وقد يترك رعاية لنكتة أخرى وإما متعلق بمحذوف وقع حالا من المستكن فى الخبر كأنه قيل ضالون خابطين أو كائنين فى الظلمات . ورجحت الحالية بأنها أبلغ إذ يفهم حينئذ أن صممهم وبكمهم مقيد بحال كونهم فى ظلمات الكفر أو الجهل وأخويه حتى لو أخرجوا منها لسمعوا ونطقوا ، وعليها لا يحتاج إلى بيان وجه ترك العطف . وجوز أبو البقاء أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هم فى الظلمات ، وأن يكون صفة لبكم أو ظرفا له أو لصم أو لما ينوب عنهما من الفعل ، وعن أبى على الجبائى أن المراد بالظلمات ظلمات الآخرة على الحقيقة أى أنهم كذلك يوم القيامة عقابا لهم على كفرهم فى الدنيا . والكلام عليه متعلق بقوله تعالى: (ثم إلى ربهم يحشرون) على ان الضمير للامم على الاطلاق وفيه بعد . وقوله سبحانه : ﴿ مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ ﴾ تحقيق للحق وتقرير لما سبق من حالهم ببيان أنهم من أهل الطبع لا يتأتى منهم الايمان أصلا فمن مبتدأ خبره ما بعده ومفعول يشا محذوف أى اضلاله . ولا يجوز أن يكون من مفعولا مقدما لفساد

المعنى ، والمراد من يرد سبحانه أن يخلق فيه الضلال عن الحق يخلقه فيه حسب اختياره الناشئ عن استعداده ، وجوز بعضهم أن يكون (من) فى موضع نصب بفعل مقدر بعده يفسره مابعده أى من يشق أو يعذب يشأ اضلاله ﴿وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ٣٩﴾ عطف على ماتقدم ، والكلام فيه كالكلام فيه، والآية دليل لأهل السنة على أن الكفر والايمان بارادته سبحانه وأن الارادة لاتتخلف عن المراد . والزمخشرى المرأى تخرق عقيدته الفاسدة رام رقعها كما هو دأبه فقال : معنى (يضلله) يخذله ولم يلطف به و(يجعله) الخ يلطف به ، وقال غيره : المراد من يشأ اضلاله يوم القيامة عن طريق الجنة يضلله ومن يشأ يجعله على الصراط الذى يسلكه المؤمنون إلى الجنة وهو كما ترى .

وكان الظاهر على ماقيل : أن يقال ومن يشأ يهده إلا أنه عدل عنه لأن هدايته تعالى وهى ارشاده إلى الهدى غير مختصة ببعض دون بعض . ولهذا قيل فى تفسير (يجعله) الخ أى يرشده إلى الهدى ويحمله عليه ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ﴾ أمر لرسول الله ﷺ بأن يبكتهم ويلقمهم الحجر بما لاسبيل لهم إلى انكاره . والتاء على ماقاله أبو البقاء ضمير الفاعل وما بعده حرف خطاب جئ به للتأكيد . وليس اسما لأنه لو كان كذلك لكان اما مجروراً ولا جار هنا . أو مرفوعا وليس من ضمائر الرفع . ولامقتضى له أيضا أو منصوبا وهو باطل لثلاثة أوجه ، الأول أن هذا الفعل قلبى بمعنى علم يتعدى إلى مفعولين كقولك : أرأيت زيداً مافعل فلو جعل المذكور مفعولا لكان ثالثاً والثانى أنه لو جعل مفعولا لكان هو الفاعل فى المعنى . وليس المعنى على ذلك إذ ليس الغرض أرأيت نفسك بل أرأيت غيرك . ولذلك قلت : أرأيتك زيداً وزيد غير المخاطب ولا هو بدل منه . والثالث أنه لو جعل كذلك لظهرت علامة التثنية . والجمع والتأنيث فى التاء فكنت تقول : أرأيتما كما وأرأيتموكم وأرأيتكن وهذا مذهب البصريين . والمفعولان فى هذه الآية قيل : الأول منهما محذوف تقديره أرأيتكم إياه أو إياها أى العذاب أو الساعة الواقعين فى قوله سبحانه: ﴿إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ﴾ أى الدنيوى حسبما أتى من قبلكم ﴿أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ﴾ أى هولها كما يدل عليه مابعد لأن الكلام من باب التنازع حيث تنازع رأى وأتى فى معمول واحد وهو (عذاب الله) والساعة فأعمل الثانى وأضمر فى الأول . والثانى منهما جملة الاستفهام وهى قوله تعالى ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾ والرابط لها بالمفعول الأول محذوف أى أغير الله تدعون لكشفه ذلك . وقيل : لاتنازع والتقدير أرأيتكم عبادتكم الأصنام أو الأصنام التى تعبدونها هل تنفعكم، وقيل : إن الجملة الاستفهامية سادة مسد المفعولين .

وذهب الرضى تبعا لغيره أن رأى هنا بصرية . وقيل : قلبية بمعنى عرف . وهى على القولين متعدية لواحد وأصل اللفظ الاستفهام عن العلم أو العرفان أو الابصار إلا أنه تجوز به عن معنى أخبرنى ولا يستعمل إلا فى الاستخبار عن حالة عجيبة لشئ . وفيه على ماقال الكرمانى . وغيره تجوزان اطلاق الرؤية وإرادة الاخبار لأن الرؤية بأى معنى كانت سبب له . وجعل الاستفهام بمعنى الأمر بجامع الطلب . وقول بعضهم : إن الاستفهام للتعجيب لا ينافى كون ذلك بمعنى أخبرنى لماقيل انه بالنظر إلى أصل الكلام . ونقل عن أبى حيان أن الأخفش قال : إن العرب أخرجت هذا اللفظ عن معناه بالكلية فقالوا : أرأيتك وأريتك بحذف الهمزة الثانية إذا كان بمعنى أخبرت . وإذا كان بمعنى أبصرت لم تحذف همزته وألزمته أيضا الخطاب على هذا المعنى

فلا تقول أبداً أرأيت زيداً عمراً ما صنع وتقول هذا على معنى أعلم وأخرجتها أيضاً عن موضوعه بالكلية لمعنى أما بدليل دخول الفاء بعده كقوله تعالى: (أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة) الآية. فما دخلت الفاء إلا وقد خرجت لمعنى أما. والمعنى أما إذ أوينا إلى الصخرة فالأمر كذا وكذا. وقد أخرجته أيضاً الى معنى أخبرني وقد مناه وإذا كان بهذا المعنى فلابد بعده من اسم المستخبر عنه وتلزم الجملة بعد الاستفهام. وقد يخرج لهذا المعنى وبعده الشرط وظرف الزمان اه ولم يوافق في جميع ذلك.

وذهب شيخ أهل الكوفة الكسائي الى أن التاء ضمير الفاعل وأداة الخطاب اللاحقة في موضع المفعول الأول. وذهب الفراء الى أن التاء حرف خطاب واللواحق بعده في موضع الرفع على الفاعلية وهي ضمائر نصب استعملت استعمال ضمائر الرفع. والكلام على ذلك مبسوط في محله. والمختار عند كثير من المحققين ما ذهب اليه البصريون من جعل كم هنا وكذا سائر اللواحق حرف خطاب ومتعلق الاستخبار عندهم ومحط التبكيت قوله تعالى. (أغير الله) الخ. وقوله سبحانه: ﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ٤٠﴾ متعلق بأرأيتكم مؤكد للتبكيت كاشف عن كذبهم. وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة المذكور عليه والتقدير على ما قيل. ان كنتم صادقين في أن أصنامكم آلهة أو ان عبادتكم لها نافعة أو ان كنتم قوماً من شأنكم الصدق فأخبروني أغير الله تعالى تدعون ان أتاكم عذاب الله الخ فان صدقهم من موجبات اخبارهم بدعائهم غيره سبحانه.

وقيل: إن الجواب ما يدل عليه قوله تعالى: (أغير الله تدعون) أعني فادعوه على أن الضمير لغير الله، واعترض بأنه يخل بجزالة النظم الكريم كيف لا والمطلوب منهم إنما هو الاخبار بدعائهم غيره جل شأنه عند اتيان ما يأتي لا نفس دعائهم إياه. وجوز آخرون كون متعلق الاستخبار محذوفاً تقديره اخبروني ان أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة من تدعون. وجعلوا قوله سبحانه: (أغير الله) الخ استئنافاً للتبكيت على معنى أتخصون آلهتكم بالدعوة كما هو عادتكم إذا أصابكم ضر أم تدعون الله تعالى دونها، وعليه فتقديم المفعول للتخصيص.

وبعضهم جعل تقديمه لأن الانكار متعلق به وأنكر تعلقه بالتخصيص، نعم التقديم في قوله تعالى ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ للتخصيص أي بل تخصونه سبحانه بالدعاء وليس لرعاية الفواصل، والتخصيص مستفاد مما بعده وهو عطف على جملة منفية تفهم من الكلام السابق كأنه قيل لا غير الله تدعون بل إياه تدعون، وجعله في الكشف عطفاً على (أغير الله تدعون) وأورد الزمخشري على كون (أغير الله تدعون) متعلق الاستخبار أن قوله سبحانه:

﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ أي ما تدعونه إلى كشفه مع قوله تعالى. (أو أتتكم الساعة) يأباه فان قوارع الساعة لا تكشف عن المشركين. وأجاب بأنه قد اشترط في الكشف المشيئة بقوله جل شأنه ﴿إِن شَاءَ﴾ وهو عز وجل لا يشاء كشف هاتيك القوارع عنهم، وخص الايراد بذلك الوجه على ما في الكشف لأن الشرطين فيه لما كانا متعلقين بقوله سبحانه. (أغير) الخ وكان (بل إياه) الخ عطفاً عليه اضراباً عنه والمعطوف في حكم المعطوف عليه وجب أن يكونا متعلقين به أيضاً. ولما كان الكشف مستعقب الدعاء مستفاداً عنه وجب أن يكونا متعلقين به أيضاً فجاء سؤال أن قوارع الساعة لا تكشف. وأما في الوجه الآخر فلأن (أغير) الخ لما كان كلاماً مستقلاً لم يتعلق به الشرطان لفظاً بل جاز أن يقدرا أو هو الظاهر ان ساعد المعنى، وان يقدر واحد منهما حسب استدعاء

المقام وذلك أنه سبحانه بكتهم بما كانوا عليه من اختصاصهم إياه تعالى بالدعاء عند الكرب ألا ترى إلى قوله جل شأنه : (ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون) فلا مانع من ذكر أمرين والتقريع على أحدهما دون الآخر لاسيما عند اختصاصه بالتقريع انتهى . وربما يقال : إن كشف القوارع الدنيوية والاخروية بدعاء المؤمن أوالمشرك بل قبول الدعاء مطلقا مشروط بالمشيئة وبذلك تقيد آية (ادعوني أستجب لكم) (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) لكن انتفاء المشيئة متحقق في بعض الصور كما في قبول دعاء الكفار بكشف قوارع الساعة وما يلقونه من سوء الجزاء على كفرهم وكشف بعض الاهوال عنهم ككرب طول الوقوف حين يشفع ﷺ فيشفع في الفصل بين الخلائق يومئذ ليس من باب استجابة دعائهم في شيء على أن كرب طول الوقوف الذي يفارقونه نعيم بالنسبة إلى ما يلاقونه بعد وإن لم يعلموا ذلك قبل فالقوارع محيطة بهم في ذلك اليوم لاتفارقهم أصلا وإنما ينتقلون فيها من شديد إلى أشد. فقول بعضهم إثر قول الزمخشري: فإن قوارع الساعة لاتكشف عن المشركين الاحسن عندي أن هول القيامة يكشف أيضا ككرب الموقف إذا طال كما ورد في حديث الشفاعة العظمى إلا أن الزمخشري لم يذكره لأن المعتزلة قائلون بنفي الشفاعة وقد غفل عن هذا من اتبعه كلام خال عن التحقيق، والمعتزلة على ما في مجمع البحار لاينفون الشفاعة في فصل القضاء وإنما ينكرون الشفاعة لأهل الكبائر والكفار في النجاة من النار .

هذا واختلف المفسرون في جواب الشرط الأول فقيل محذوف تقديره فمن تدعون ، وقيل : وعليه أبو البقاء تقديره دعوتم الله تعالى ، وقيل : إنه مذكور وهو أرأيتكم ، وقيل : ونسب للرضي هو الجملة المتضمنة للاستفهام بعده وهو كالمبني على بعض الاقوال ورد الدماميني بأن الجملة كذلك لاتقع جوابا للشرط بدون فاء وبحث في ذلك الشهاب في حواشيه على شرح الكافية للرضي . وقال أبو حيان وتبعه غير واحد الذي أذهب اليه أن يكون الجواب محذوفا لدلالة (أرأيتكم) عليه تقديره ان أتاكم عذاب الله تعالى فاخبروني عنه أتدعون غير الله تعالى لكشفه كما تقول أخبرني عن زيد إن جاءك ماتصنع به فإن التقدير إن جاءك فاخبرني فحذف الجواب لدلالة أخبرني عليه . ونظير ذلك أنت ظالم إن فعلت انتهى فافهم ولا تغفل . وقوله تعالى :

﴿ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ٤١ ﴾ عطف على (تدعون) والنسيان مجاز عن الترك كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أي تتركون ما تشركون به تعالى من الاصنام تركا كليا ، وقيل : يحتمل أن يكون على حقيقته فإنهم لشدة الهول ينسون ذلك حقيقة ولا يخطر لهم ببال ولا يلزم حينئذ أن ينسى الله تعالى لأن المعتاد في الشدائد أن يلهج بذكره تعالى وينسى ماسواه سبحانه ، وقدم الكشف مع تأخره عن النسيان كتأخره عن الدعاء لاظهار كمال العناية بشأنه والايذان بترتبه على الدعاء خاصة ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ ﴾ كلام مستأنف سيق لبيان أن من المشركين من لايدعو الله تعالى عند اتيان العذاب لتماديه في الغي والضلال ولا يتأثر بالزواجر التكوينية كما لا يتأثر بالزواجر التنزيلية ، وقيل : مسوق لتسليته ﷺ ، وتصدير الجملة بالقسم لاظهار مزيد الاهتمام بمضمونها ، والمفعول محذوف لأن مقتضى المقام بيان حال المرسل اليهم لاحال المرسلين، وتنوين (أمم) للتكثير و(من) ابتدائية أو بمعنى في أو زائدة بناء على جواز زيادتها في الاثبات وضعف أي تالله لقد أرسلنا رسلا إلى أمم كثيرة كائنة من زمان أو في زمان قبل زمانك ﴿ فَأَخَذْنَاهُم ﴾ أي فكذبوا فعاقبناهم ﴿ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ ﴾

أي البؤس والضر *

وأخرج أبو الشيخ عن ابن جبير إنه قال : خوف السلطان وغلاء السعر . وقيل : البأساء القحط والجوع والضراء المرض ونقصان الانفس والأموال وهما صيغتا تأنيث لا مذكر لهما على أفعل كأحمر حمراء كما هو القياس فانه لم يقل أضر وأبأس صفة بل للتفضيل ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ٤٢﴾ أي لكي يتذللوا فيدعوا ويتوبوا من كفرهم ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا﴾ أي فلم يتضرعوا حينئذ مع وجود المقتضى وانتفاء المانع الذي يعذرون به ، (ولولا) عند الهروي تكون نافية حقيقة وجعل من ذلك قوله تعالى (فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس) والجمهور حملوه على التوبيخ والتنديم وهو يفيد الترك وعدم الوقوع ولذا ظهر الاستدراك والعطف في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ وليست لولا هنا تحضيضية كما توهم لأنها تختص بالمضارع ، واختار بعضهم ما ذهب اليه الهروي . ولما كان التضرع ناشئا من لين القلب كان نفيه نفيه فكأنه قيل ، فما لانت قلوبهم ولكن قست ، وقيل : كان الظاهر أن يقال لكن يجب عليهم التضرع إلا أنه عدل إلى ما ذكر لأن قساوة القلب التي هي المانع يشعر بأن عليهم ما ذكر ، ومعنى (قست) الخ استمرت على ما هي عليه من القساوة أو ازدادت قساوة ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٤٣﴾ من الكفر والمعاصي فلم يخطروا ببالهم أن ما اعتراهم من البأساء والضراء ما اعتراهم إلا لأجله. والتزيين له معان، أحدها إيجاد الشيء حسنا مزينا في نفس الأمر كقوله تعالى (زينا السماء الدنيا) والثاني جعله مزينا من غير إيجاد كتزيين الماشطة العروس . والثالث جعله محبوبا للنفس مشتهى للطبع وإن لم يكن في نفسه كذلك وهذا إما بمعنى خلق الميل في النفس والطبع وإما بمعنى تزويقه وترويجه بالقول وما يشبهه كالوسوسة والاغواء، وعلى هذا يبنى أمر اسناده فانه جاء في النظم الكريم تارة مسندا إلى الشيطان كما في هذه الآية وتارة اليه سبحانه كما في قوله سبحانه (وكذلك زينا لكل أمة عملهم) وتارة إلى البشر كقوله عز وجل (زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) فان كان بالمعنى الأول فاسناده إلى الله تعالى حقيقة ، وكذا إذا كان بالمعنى الثالث بناء على المراد منه أولا ، وإن كان بالمعنى الثاني أو الثالث بناء على المراد منه ثانيا فاسناده إلى الشيطان أو البشر حقيقة، ولا يمكن إسناد ما يكون بالاغواء والوسوسة اليه سبحانه كذلك . وجاء أيضا غير مذكور الفاعل كقوله سبحانه (زين للمسرفين) وحينئذ يقدر في كل مكان ما يليق به، وقد مر لك ما يتعلق بهذا البحث فتذكر *

﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ أي تركوا ما دعاهم الرسل عليهم الصلاة والسلام اليه وردوه عليهم ولم يتعظوا به كما روي عن ابن جريج ، وقيل : المراد أنهم انهمكوا في معاصيهم ولم يتعظوا بما نالهم من البأساء والضراء فلما لم يتعظوا ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ من النعم الكثيرة كالرخاء وسعة الرزق مكرا بهم واستدراجا لهم *

فقد روى أحمد . والطبراني . والبيهقي في شعب الايمان من حديث عقبة بن عامر مرفوعا « إذا رأيت الله تعالى يعطي العبد في الدنيا وهو مقيم على معاصيه فانما هو استدراج ثم تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فلما نسوا) الآية وما بعدها » وروي عن الحسن أنه لما سمع الآية قال . مكر بالقوم ورب الكعبة أعطوا حاجتهم ثم أخذوا ، وقيل: المراد فتحنا عليهم ذلك إلزاما للحجة وإزاحة للعلة، والظاهر أن (فتحنا) جواب لما

لأن فيها سواء قيل بحرفيتها أو اسميتها معنى الشرط *

واستشكل ذلك بأنه لا يظهر وجه سببية النسيان لفتح أبواب الخير. وأجيب بأن النسيان سبب للاستدراج المتوقف على فتح أبواب الخير، وسببية شيء لآخر تستلزم سببيته لما يتوقف عليه. أو يقال: إن الجواب ماذكر باعتبار ماله ومحصله وهو ألزمناهم الحجة ونحوه وتسببه عنه ظاهر. وقيل: انه مسبب عنه باعتبار غايته وهو أخذهم بغتة. وقرأ أبو جعفر وابن عامر (فتحنا) بالتشديد للتكثير ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا ﴾ فرح بطر ﴿ بِمَآ أُوتُوٓا ﴾ من النعم ولم يقوموا بحق المنعم جل شأنه ﴿ أَخَذۡنَٰهُم ﴾ عاقبناهم وأنزلنا بهم العذاب ﴿ بَغۡتَةٗ ﴾ أي فجأة ليكون أشد عليهم وأفظع هولا، وهي نصب على الحالية من الفاعل أو المفعول أي مباغتين أو مبغوتين أو على المصدرية أي بغتناهم بغتة ﴿ فَإِذَا هُم مُّبۡلِسُونَ ٤٤ ﴾ أي آيسون من النجاة والرحمة كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وقال البلخي: أذلة خاضعون، وعن السدي الابلاس تغير الوجه. ومنه سمي ابليس لأن الله تعالى نكس وجهه وغيره، وعن مجاهد هو بمعنى الاكتئاب *

وفي الحواشي الشهابية للابلاس ثلاثة معان في اللغة: الحزن، والحسرة، واليأس وهي معان متقاربة. وقال الراغب: هو الحزن المعترض من شدة اليأس، ولما كان المبلس كثيراً ما يلزم السكوت وينسى ما يعنيه قيل: أبلس فلان إذا سكت وإذا انقطعت حجته، و(إذا) هي الفجائية وهي ظرف مكان كما نص عليه أبو البقاء، وعن جماعة أنها ظرف زمان، ومذهب الكوفيين أنها حرف؛ وعلى القولين الاولين الناصب لها خبر المبتدأ أي أبلسوا في مكان اقامتهم أو في زمانها ﴿ فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ أي آخرهم كما قال غير واحد، وهو من دبره إذا تبعه فكأنه في دبره أي خلفه، ومنه إن من الناس من لا يأتي الصلاة إلا دبراً أي في آخر الوقت *

وقال الأصمعي: الدابر الأصل؛ ومنه قطع الله دابره أي أصله. وأياما كان فالمراد أنهم استوصلوا بالعذاب ولم يبق منهم أحد، ووضع الظاهر موضع الضمير للاشعار بعلة الحكم *

﴿ وَٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٥ ﴾ على ما جرى عليهم من النكال والاهلاك فان اهلاك الكفار والعصاة من حيث أنه تخليص لأهل الأرض من شؤم عقائدهم الفاسدة وأعمالهم الخبيثة نعمة جليلة يحق أن يحمد عليها فهذا منه تعالى تعليم للعباد أن يحمدوه على مثل ذلك. واختار الطبرسي أنه حمد منه عز اسمه لنفسه على ذلك الفعل ﴿ قُلۡ ﴾ يا محمد على سبيل التبكيت والالزام أيضاً ﴿ أَرَءَيۡتُمۡ إِنۡ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمۡعَكُمۡ وَأَبۡصَٰرَكُمۡ ﴾ أي أصمكم وأعماكم فأخذهما مجاز عما ذكر لأنه لازم له، والاستدلال بالآية على بقاء العرض زمانين محل نظر *

﴿ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم ﴾ بأن غطى عليها بما لا يبقى لكم معه عقل وفهم أصلا. وقيل: يجوز أن يكون الختم عطفا تفسيريا للأخذ فان البصر والسمع طريقان للقلب منهما يرد ما يرده من المدركات فأخذهما سد لبابه بالكلية وهو السر في تقديم أخذهما على الختم عليها. واعترض بأن من المدركات مالا يتوقف على السمع والبصر، ولهذا قال غير واحد بوجوب الايمان بالله تعالى على من ولد أعمى أصم وبلغ سن التكليف. وقيل: في التقديم إنه من باب تقديم ما يتعلق بالظاهر على ما يتعلق بالباطن. ووجه تقديم السمع وافراده قد تقدمت الاشارة إليه ﴿ مَّنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَأۡتِيكُم بِهِ ﴾ أي بذلك على أن الضمير مستعار لاسم الاشارة المفرد لأنه الذي

كثير في الاستعمال التعبير به عن أشياء عدة وأما الضمير المفرد فقد قيل فيه ذلك . ونقل عن الزجاج أن الضمير راجع الى المأخوذ والمختوم عليه في ضمن ما مر أي المسلوب منكم أو راجع إلى السمع وما بعده داخل معه في القصد ولا يخفى بعده *

وجوز أن يكون راجعاً إلى أحد هذه المذكورات، و(من) مبتدأ و(إله) خبره و(غير) صفة للخبر (ويأتيكم) صفة أخرى، والجملة كما قال غير واحد متعلق الرؤية ومناط الاستخبار أي أخبروني إن سلب الله تعالى مشاعركم من إله غيره سبحانه يأتيكم به وترك كاف الخطاب هنا قيل : لأن التخويف فيه أخف مما تقدم ومما يأتي، وقيل : اكتفاء بالسابق واللاحق لتوسط هذا الخطاب بينهما ، وقيل: لما كان هذا العذاب مما لا يبقى القوم معه أهلا للخطاب حذفت كافه إيماء لذلك ورعاية لمناسبة خفية ﴿ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ﴾ أي نكررها على أنحاء مختلفة، ومنه تصريف الرياح. والمراد من الآيات على ما روي عن الكلبي الآيات القرآنية وهل هي على الاطلاق أو ما ذكر من أول السورة إلى هنا أو ما ذكر قبل هذا أقوال أقربها عندي الأقرب وفيها الدال على وجود الصانع وتوحيده وما فيه الترغيب والترهيب والتنبيه والتذكير. وهذا تعجيب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : لمن يصلح للخطاب من عدم تأثرهم بما مر من الآيات الباهرات *

﴿ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ٤٦﴾ أي يعرضون عن ذلك: وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انشد لهذا المعنى قول أبي سفيان بن الحرث :

عجبت لحكم الله فينا وقد بدا   له صدفنا عن كل حق منزل

وذكر بعضهم أنه يقال: صدف عن الشيء صدوفا إذا مال عنه. وأصله من الصدف الجانب والناحية ومثله الصدفة وتطلق على كل بناء مرتفع. وجاء في الخبر أنه ﷺ مر بصدف مائل فأسرع *

والجملة عطف على «نصرف» داخل معه في حكمه وهو العمدة في التعجيب . و (ثم) للاستبعاد أي انهم بعد ذلك التصريف الموجب للاقبال والايمان يدبرون ويكفرون ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ﴾ تبكيت آخر لهم بالجائهم إلى الاعتراف باختصاص العذاب بهم ﴿إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ﴾ أي العاجل الخاص بكم كما أتى أضرابكم من الامم قبلكم ﴿بَغْتَةً﴾ أي فجأة من غير ظهور امارة وشعور. ولتضمنها بهذا الاعتبار ما في الخفية من عدم الشعور صح مقابلتها بقوله سبحانه : ﴿أَوْ جَهْرَةً﴾ وبدأ بها لانها أردع من الجهرة . وانما لم يقل: خفية لأن الاخفاء لا يناسب شأنه تعالى *

وزعم بعضهم أن البغتة استعارة للخفية بقرينة مقابلتها بالجهرة وانها مكنية من غير تخييلية .ولا يخفى أنه على ما فيه تعسف لا حاجة اليه فان المقابلة بين الشيء والقريب من مقابله كثيرة في الفصيح . ومنه قوله ﷺ «بشروا ولا تنفروا» . وعن الحسن أن البغتة أن يأتيهم ليلا . والجهرة أن يأتيهم نهاراً . وقرئ (بغتة أو جهرة) بفتح الغين والهاء على أنهما مصدران كالغلبة أي اتيانا بغتة أو اتيانا جهرة . وفي المحتسب لابن جني أن مذهب أصحابنا في كل حرف حلق ساكن بعد فتح لا يحرك الا على أنه لغة فيه كالنهر والنهر والشعر والشعر

والخاب والحلب والطارد والطرد - ومذهب الكوفيين أنه يجوز تحريك الثاني لكونه حرفا حلقيا قياسا مطردا كالبحر والبحر، وما أرى الحق الا معهم، وكذا سمعت من عامة عقيل. وسمعت الشجري يقول: أنا محموم بفتح الحاء. وليس في كلام العرب مفعول بفتح الفاء. وقالوا: اللحم يريد اللحم، وسمعته يقول تغدوا بمعنى تغدوا. وليس في كلامهم مفعل بفتح الفاء وقالوا: سار نحوه بفتح الحاء ولو كانت الحركة أصلية ماصحت اللام أصلا اه. وهي - كما قال الشهاب - فائدة ينبغي حفظها. وقرئ (بغتة وجهرة) بالواو الواصلة *

﴿هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ ٤٧﴾ أي الا أنتم. ووضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم وايذانا بأن مناط اهلاكهم ظلمهم ووضعهم الكفر موضع الايمان والاعراض موضع الاقبال. وهذا - كما قال الجماعة - متعلق الاستخبار، والاستفهام للتقرير أي قل تقريرا لهم باختصاص الهلاك بهم أخبروني ان أتاكم عذابه جل شأنه حسبما تستحقونه هل يهلك بذلك العذاب الا أنتم أي هل يهلك غيركم ممن لا يستحقه، وقيل: المراد بالقوم الظالمين الجنس وهم داخلون فيه دخولا أوليا. واعترض بأنه يأباه تخصيص الاتيان بهم، وقيل: الاستفهام بمعنى النفي لأن الاستثناء مفرغ والاصل فيه النفي، ومتعلق الاستخبار حينئذ محذوف كأنه قيل: أخبروني ان أتاكم عذابه عز وجل بغتة أو جهرة ماذا يكون الحال. ثم قيل: بيانا لذلك ما يهلك الا القوم الظالمون أي ما يهلك بذلك العذاب الخاص بكم الا أنتم *

وقيد الطبرسي وغيره الهلاك بهلاك التعذيب والسخط توجيها للحصر إذ قد يهلك غير الظالم لكن ذلك رحمة منه تعالى به ليجزيه الجزاء الأوفى على ابتلائه، ولعله اشتغال بمالا يعني. وقرئ (يهلك) بفتح الياء *

﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ﴾ إلى الامم ﴿إِلَّا مُبَشِّرِينَ﴾ من أطاع منهم بالثواب ﴿وَمُنْذِرِينَ﴾ من عصى منهم بالعذاب، واقتصر بعضهم على الجنة والنار لانهما أعظم ما يبشر به وينذر به، والمتعاطفان منصوبان على أنهما حالان مقدرتان مفيدتان للتعليل. وصيغة المضارع للايذان بأن ذلك أمر مستمر جرت عليه العادة الالهية، والآية مرتبطة بقوله سبحانه: (وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه) أي ما نرسل المرسلين الا لاجل أن يبشروا قومهم بالثواب على الطاعة وينذروهم بالعذاب على المعصية ولم نرسلهم ليقترح عليهم ويسخر بهم ﴿فَمَنْ آمَنَ﴾ بما يجب الايمان به ﴿وَأَصْلَحَ﴾ ما يجب اصلاحه والاتيان به على وفق الشريعة، والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ومن موصولة واشبه الموصول بالشرط دخلت الفاء في قوله سبحانه: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ من العذاب الذي أنذر الرسل به ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٤٨﴾ لفوات الثواب الذي بشروا به، وقد تقدم الكلام في هذه الآية غير مرة، وجمع الضمائر الثلاثة الراجعة إلى من باعتبار معناها كما أن إفراد الضميرين السابقين باعتبار لفظها *

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ أي التي بلغتها الرسل عليهم الصلاة والسلام عند التبشير والانذار، وقيل: المراد بها نبينا ﷺ ومعجزاته، والأول هو الظاهر، والموصول مبتدأ وقوله تعالى: ﴿يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ﴾ خبره والجملة عطف على (من آمن) الخ. والمراد بالعذاب العذاب الذي أنذروه عاجلا أو آجلا أو حقيقة العذاب وجنسه المنتظم لذلك انتظاما أوليا، وفي جعله ماسا إيذان بتنزيله منزلة الحي الفاعل لما يريد ففيه استعارة مكنية على ما قيل * وجوز الطيبي أن يكون في المس استعارة تبعية من غير استعارة في العذاب، والظاهر أن ما ذكر مبني على أن

المس من خواص الاحياء. وفي البحر أنه يشعر بالاختيار، ومنع ذلك بعضهم، وادعى عصام الملة أنه أشير بالمس إلى أن العذاب لا يأخذهم بحيث يعدمهم حتى يتخلصوا بالهلاك وله وجه ﴿ بما كانوا يفسقون ٤٩ ﴾ أي بسبب فسقهم.

نعم أخرج ابن جرير عن ابن زيد أن كل فسق في القرآن معناه الكذب، ولعله في حيز المنع وخروجهم المستمر عن حظيرة الايمان والطاعة، وقد يقال: الفاسق لمن خرج عن التزام بعض الاحكام لكنه غير مناسب ههنا

﴿ قل ﴾ أيها الرسول البشير النذير للكفرة الذين يقترحون عليك ما يقترحون :

﴿ لا أقول لكم عندي خزائن الله ﴾ أي مقدوراته جمع خزينة أو خزانة وهي في الاصل ما يحفظ فيه الاشياء النفيسة تجوز فيها عما ذكر، وعلى ذلك الجبائي وغيره، ولم يقل: لا أقدر على ما يقدر عليه الله قيل: لأنه أبلغ لدلالته على أنه لقوة قدرته كأن مقدوراته مخزونة حاضرة عنده، وقيل: إن الخزائن مجاز عن المرزوقات من اطلاق المحل على الحال أو اللازم على الملزوم، وقيل: الكلام على حذف مضاف أي خزائن رزق الله تعالى ومقدوراته، والمعنى لا أدعي أن هاتيك الخزائن مفوضة إلي أتصرف فيها كيفما أشاء استقلالا أو استدعاء حتى تقترحوا علي تنزل الآيات أو انزال العذاب أو قلب الجبال ذهبا أو غير ذلك مما لا يليق بشأني.

﴿ ولا أعلم الغيب ﴾ عطف على محل (عندي خزائن الله) فهو مقول (أقول) أيضا ونظر فيه الحلبي من حيث أنه يؤدي إلى أن يصير التقدير ولا أقول لكم لا أعلم الغيب وليس بصحيح. وأجيب بأن التقدير ولا أقول لكم أعلم الغيب باضمار القول بين لا وأعلم لا بين الواو (ولا)، وقيل: لا في لا أعلم مزيدة مؤكدة للنفي.

وقال أبو حيان: الظاهر أنه عطف على (لا أقول) لا معمول له فهو أمران يخبر عن نفسه بهذه الجمل فهي معمولة للامر الذي هو (قل)، وتعقب بأنه لا فائدة في الاخبار بأني لا أعلم الغيب وإنما الفائدة في الاخبار بأني لا أقول ذلك ليكون نفيا لادعاء الامرين اللذين هما من خواص الالهية ليكون المعنى إني لا أدعي الالهية.

﴿ ولا أقول لكم إني ملك ﴾ ولا أدعي الملكية، ويكون تكرير (لا أقول) اشارة إلى هذا المعنى، وقال بعض المحققين: أن مفهومي (عندي خزائن الله، وإني ملك) لما كان حالهما معلوما عند الناس لم يكن حاجة إلى نفيهما وإنما الحاجة إلى نفي ادعائهما تبريا عن دعوى الباطل، ومفهوم إني لا أعلم الغيب لما لم يكن معلوما احتيج هنا إلى نفيه فدعوى أنه لا فائدة في الاخبار بذلك منظور فيها. والذي اختاره مولانا شيخ الاسلام القول الأول وأن المعنى ولا أدعي أيضا أني أعلم الغيب من أفعاله عز وجل حتى تسألوني عن وقت الساعة أو وقت انزال العذاب أو نحوهما

وخص ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الغيب بعاقبة ما يصيرون اليه أي لا أدعي ذلك ولا أدعي أيضا الملكية حتى تكلفوني من الافاعيل الخارقة للعادات ما لا يطيقه البشر من الرقي في السماء ونحوه أو تعدوا عدم اتصافي بصفاتهم قادحا في أمري كما ينبئ عنه قولهم: (مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق) وليس في الآية على هذا دليل على تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيما هو محل النزاع كما زعم الجبائي لأنها إنما وردت ردا على الكفار في قولهم (مال هذا الرسول) الخ وتكليفهم له عليه الصلاة والسلام بنحو الرقي في السماء. ونحن لا ندعي تميز الانبياء على الملائكة عليهم الصلاة والسلام في عدم الاكل مثلا والقدرة على الافاعيل الخارقة كالرقي ونحوه ولا مساواتهم لهم في ذلك بل كون الملائكة متميزين عليهم عليهم الصلاة

والسلام وذلك مما أجمع عليه الموافق والمخالف ولا يوجب ذلك اتفاقا على أن الملائكة أفضل منهم بالمعنى المتنازع فيه والا لكان كثير من الحيوانات أفضل من الانسان ولا يدعى ذلك الاجماد ه

وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضى زكريا من أن هذا القول منه ﷺ من باب التواضع واظهار العبودية نظير قوله عليه الصلاة والسلام: « لا تفضلونى على ابن متى » فى رأى بل هو ليس بشىء كما لايخفى. وقيل: إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين وهو من ضيق العطن ، وقيل : حيث كان معنى الآية لاأدعى الألوهية ولا الملكية لا يكون فيها ترق من الأدنى إلى الأعلى بل هى حينئذ ظاهرة فى التدلى ، وبذلك تهدم قاعدة استدلال الزمخشرى فى قوله تعالى: (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) على تفضيل الملك على البشر إذ لايتصور الترقى من الألوهية إلى ماهو أعلا منها إذ لا أعلا ليترقى اليه . وتعقب بأنه لاهدم لها مع اعادة (لاأقول) الذى جعله أمرا مستقلا كالاضراب إذ المعنى لا أدعى الالوهية بل ولا الملكية ، ولذا كرر لاأقول ه

وقال بعضهم فى التفرقة بين المقامين : إن مقام نفى الاستنكاف ينبغى فيه أن يكون المتأخر أعلا لئلا يلغو ذكره ، ومقام نفى الادعاء بالعكس فان من لايتجاسر على دعوى الملكية أولى أن لايتجاسر على دعوى الألوهية الأشد استبعاداً ، نعم فى كون المراد من الأول نفى دعوى الألوهية والتبرى منها نظر وإلا لقيل لاأقول لكم إنى إله كما قيل (ولاأقول لكم إنى ملك) وأيضا فى الكناية عن الألوهية بعندى خزائن الله مالايخفى من البشاعة ، وإضافة الخزائن اليه تعالى منافية لها . ودفع المنافاة بأن دعوى الألوهية ليس دعوى أن يكون هو الله تعالى بل أن يكون شريكا له عز اسمه فى الألوهية فيه نظر لأن إضافة الخزائن اليه تعالى اختصاصية فتنافى الشركة اللهم إلا أن يكون خزائن مثل خزائن أو تنسب اليه وهو كما ترى . ومن هنا قال شيخ الاسلام : إن جعل ذلك تبريا عن دعوى الألوهية مما لاوجه له قطعا ه

﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ أى ماأفعل الا اتباع مايوحى الى من غير أن يكون لى مدخل ما فى الوحى أو فى الموحى بطريق الاستدعاء أو بوجه آخر من الوجوه أصلا . وحاصله انى عبد يمتثل أمر مولاه ويتبع ما أوحاه ولاادعى شيئا من تلك الأشياء حتى تقترحوا على ماهو من آثارها وأحكامها وتجعلوا عدم اجابتى الى ذلك دليلا على عدم صحة ماأدعيه من الرسالة . ولا يخفى ان هذا أبلغ من إنى نبى أو رسول ولذا عدل اليه ه

ولا دلالة فيه لنفاة القياس ولا لمانعى جواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام كما لايخفى . وذهب البعض الى أن المقصود من هذا الرد على الكفرة كأنه قيل : إن هذه دعوى وليست مما يستبعد إنما المستبعد ادعاء البشر الألوهية أو الملكية ولست أدعيهما . وقد علمت آنفا مافى دعوى أن المقصود مما تقدم نفى ادعاء الألوهية والملكية ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾ أى الضال والمهتدى على الاطلاق كما قال غير واحد ه

والاستفهام انكارى ، والمراد انكار استواء من لا يعلم ماذكر من الحقائق ومن يعلمها مع الاشعار بكمال ظهورها والتنفير عن الضلال والترغيب فى الاهتداء وتكرير الأمر لتثبيت التبكيت وتأكيد الالزام ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ٥٠﴾ عطف على مقدر يقتضيه المقام أى ألا تسمعون هذا الكلام الحق فلا تتفكرون فيه أو أتسمعونه فلا تتفكرون . والاستفهام للتقرير والتوبيخ . والكلام داخل تحت الأمر . ومناط التوبيخ عدم الأمرين على الأول

وعدم التفكر مع تحقق ما يوجبه على الثاني *

وذكر بعضهم أن في (الأعمى والبصير) ثلاث احتمالات إما أن يكونا مثالا للضال والمهتدى أو مثالا للجاهل والعالم أو مثالا لمدعى المستحيل كالألوهية والملكية . ومدعى المستقيم كالنبوة. وان المعنى لا يستوى هتان الصفتان أفلا تتفكرون فى ذلك فتهتدوا أى فتميزوا بين ادعاء الحق والباطل أو فتعلموا ان اتباع الوحى مما لامحيص عنه . والجملة تذييل لما مضى إما من أول السورة إلى هنا أو لقوله سبحانه «ان اتبع» الخ أو لقوله عز شأنه (لا أقول) . ورجح فى الكشف الأول ثم الثاني. ولا يخفى بعد هذا الترجيح . واعترض القول باحالة الملكية بانها من الممكنات لأن الجواهر متماثلة والمعانى القائمة ببعضها يجوز أن تقوم بكلها *

وأجيب بعد تسليم مافيه أن البشر حال كونه بشرا محال أن يكون ملكا لتمايزهما بالعوارض المتنافية بلا خلاف . واقدام آدم عليه الصلاة والسلام بعد سماع «مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين» على الأكل ليس طمعا فى الملكية حال البشرية على أنه يجوز أن يقال : إنه لم يطمع فى الملكية أصلا وإنما طمع فى الخلود فأكل ﴿وَأَنْذِرْ﴾ أى عظ وخوف يامحمد ﴿بِهِ﴾ أى بما يوحى أو بالقرآن كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . والزجاج ، وقيل : أى بالله تعالى . وروى ذلك عن الضحاك *

وهذا أمر منه سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ بعد ما حكى سبحانه وتعالى له ان من الكفرة من لا يتعظ ولا يتأثر قد التحق بالأموات وانتظم فى سلك الجمادات فلا ينجع فيه دواء الانذار ولا يفيده العظة والتذكار ان ينذر من يتوقع فى الجملة منهم الانتفاع ويرجى منهم القبول والسماع وهم المشار اليهم بقوله سبحانه : ﴿الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ﴾ فالمراد من الموصول المجوزون للحشر على الوجه الآتى سواء كانوا جازمين بأصله كأهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين فى شفاعة آبائهم الأنبياء كالأولين أو فى شفاعة الأصنام كالآخرين أو المترددين فيهما معا كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم اذا سمعوا بحديثه يخافون أن يكون حقا ، وأما المنكرون للحشر رأسا . والقائلون به القاطعون بشفاعة آبائهم أو بشفاعة الأصنام فهم خارجون عن أمر بانذارهم كذا قال شيخ الاسلام *

وروى عن ابن عباس . والحسن رضى الله تعالى عنهم أن المراد بالموصول المؤمنون. وارتضاه غير واحد إلا أنهم قيدوا بالمفرطين لأنه المناسب للانذار ورجاء التقوى. وتعقبه الشيخ بأنه مما لا يساعده السباق ولا السياق بل فيه ما يقضى بعدم صحته وبينه بما سيذكر قريبا إن شاء الله تعالى ، وقيل : المراد المؤمنون والكافرون . وعلله الامام الرازى بانه لا عاقل إلا وهو يخاف الحشر سواء قطع بحصوله أو كان شاكا فيه لأنه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة فكان هذا الخوف قائما فى حق الكل وبانه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا إلى الكل فكان مأمورا بالتبليغ اليه ولا يخفى ما فيه. والمفعول الثانى للانذار إما العذاب الأخروى المدلول عليه بما فى حيز الصلة ، وإما مطلق العذاب الذى ورد به الوعيد. والتعرض لعنوان الربوبية لتحقيق المخافة إما باعتبار أن التربية المفهومة منها مقتضية خلاف ما خافوا لأجله الحشر ، وإما باعتبار أنها منبئة عن المالكية المطلقة والتصرف الكلى كما قيل . والمراد من الحشر اليه سبحانه الحشر إلى المكان الذى جعله عز وجل محلا لاجتماعهم وللقضاء عليهم فلا تصلح الآية دليلا للمجسمة *

وقوله سبحانه: ﴿ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ ﴾ في حيز النصب على الحالية من ضمير «يحشروا» والعامل فيه فعله. ونقل الامام عن الزجاج أنه حال من ضمير «يخافون» والأول أولى. و «من دونه» متعلق بمحذوف وقع حالا من اسم ليس لأنه في الأصل صفة له فلما قدم عليه انتصب على الحالية، والحال الأولى لاخراج الحشر الذي لم يقيد بها عن حيز الخوف وتحقيق أن ما نيط به الخوف تلك الحالة لا الحشر كيفما كان ضرورة أن المعترفين به الجازمين بنصرة غيره تعالى بمنزلة المنكرين له في عدم الخوف الذي يدور عليه أمر الانذار والحال الثانية لتحقيق مدار خوفهم وهو فقدان ما علقوا به رجاءهم وذلك إنما هو غيره سبحانه كما في قوله جل شأنه: (ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء) وليست لاخراج الولي الذي لم يقيد بها عن حيز الانتفاء لاستلزامه ثبوت ولايته تعالى لهم كما في قوله سبحانه: (وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير) وذلك فاسد. والمعنى أنذر به الذين يخافون حشرهم غير منصورين من جهة أنصارهم بزعمهم قاله شيخ الاسلام، ثم قال: ومن هذا اتضح أن لا سبيل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولي ولا شفيع سواه عز وجل ليخافوا الحشر بدون نصرته وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته سبحانه انتهى. وهو تحقيق لم أره لغيره ويصغر لديه ما في التفسير الكبير، ولعل ما روي عن ابن عباس. والحسن رضي الله تعالى عنهم لم يثبت عنهما فتدبر *

﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٥١ ﴾ أي لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهو على هذا تعليل للامر بالانذار، ويجوز أن يكون حالا عن ضمير الامر أي أنذرهم راجيا تقواهم أو من الموصول أي أنذرهم مرجوا منهم التقوى ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ ﴾ لما أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بانذار المذكورين لعلهم ينتظمون في سلك المتقين نهى عليه الصلاة والسلام عن كون ذلك بحيث يؤدي الى طردهم، ويفهم من بعض الروايات أن الآيتين نزلتا معا ولا يفهم ذلك من البعض الآخر، فقد أخرج أحمد. والطبراني. وغيرهما عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: «مر الملأ من قريش على النبي ﷺ وعنده صهيب. وعمار. وبلال. وخباب. ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا: يا محمد رضيت بهؤلاء من قومك أهؤلاء من الله تعالى عليهم من بيننا أنحن نكون تبعا لهؤلاء اطردهم عنك فلعلك إن طردتهم أن نتبعك فانزل الله تعالى فيهم القرآن (وانذر به الذين) الى قوله سبحانه: (وهو أعلم بالظالمين)»

وأخرج ابن جرير. وأبو الشيخ. والبيهقي في الدلائل. وغيرهم عن خباب رضي الله تعالى عنه قال: جاء الأقرع بن حابس التميمي. وعيينة بن حصن الفزاري فوجدا النبي ﷺ قاعداً مع بلال. وصهيب. وعمار. وخباب في أناس ضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حوله حقروهم فأتوه فخلوا به فقالوا: نحب أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا العرب به فضلنا فان وفود العرب تأتيك فنستحي أن ترانا قعودا مع هؤلاء الأعبد فاذا نحن جئناك فأقمهم عنا فاذا نحن فرغنا فاقعد معهم ان شئت قال: نعم قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتابا فدعا بالصحيفة ودعا عليا كرم الله تعالى وجهه ليكتب ونحن قعود في ناحية إذ نزل جبريل بهذه الآية (ولا تطرد الذين) الخ ثم دعانا فأتيناه وهو يقول: «سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة» فكنا نقعد معه فاذا أراد أن يقوم قام وتركنا فانزل الله تعالى (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) الخ

فكان رسول الله ﷺ يقعد معنا بعد فاذا بلغ الساعة التي يقوم فيها قمنا وتركناه حتى يقوم «وأخرج ابن المنذر. وغيره عن عكرمة قال: مشى عتبة. وشيبة ابنا ربيعة. وقرظة بن عبد عمرو بن نوفل . والحرث بن عامر بن نوفل. ومطعم بن عدى فى أشراف الكفار من عبد مناف إلى أبى طالب فقالوا: لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الأعبد والحلفاء كان أعظم له فى صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا إياه وتصديقه فذكر ذلك أبو طالب للنبى ﷺ فقال عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه : لو فعلت يارسول الله حتى ننظر مايريدون بقولهم : ومايصيرون اليه من أمرهم فانزل الله سبحانه (وأنذر به) إلى قوله سبحانه (أليس الله بأعلم بالشاكرين) وكانوا بلالا. وعمار بن ياسر. وسالم مولى أبى حذيفة. وصبيحاً مولى أسيد. والحلفاء ابن مسعود. والمقداد بن عمرو. وواقد بن عبد الله الحنظلى. وعمرو بن عبد عمرو. ومرثد بن أبى مرثد. وأشباههم . ونزل فى أئمة الكفر من قريش. والموالى. والحلفاء (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) الآية المنازلات أقبل عمر رضى الله تعالى عنه فاعتذر من مقالته فانزل الله تعالى (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية. والغداة أصله غدوة قلبت الواو ألفا لتحركها وانفتاح ماقبلها، وأصل العشى عشوى قلبت الواو ياء وادغمت الياء فى الياء وفاء بالقاعدة. والظاهر أنه مفرد كالعشية وجمعه عشايا وعشيات ، وقيل : هو جمع عشية وفيه بعد. ومعنى الأول لغة البكرة أومابين صلاة الفجر وطلوع الشمس، ومعنى الثانى آخر النهار، والمراد بهما ههنا الدوام كما يقال فعله مساء وصباحا إذا داوم عليه، والمراد بالدعاء حقيقته أو الصلاة أو الذكر أوقراءة القرآن أقوال .

وأخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم عن مجاهد أنهما عبارة عن صلاتى الصبح والعصر لأن الزمان كثيراً ما يذكر ويراد به مايقع فيه كما يقال صلى الصبح والمراد صلاته وقد يعكس فيراد بالصلاة زمانها نحو قربت الصلاة أى وقتها، وقد يراد بها مكانها كما قيل فى قوله تعالى: (لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى) أن المراد بالصلاة المساجد، وخصا بالذكر لشرفهما، والاقوال فى الدعاء جارية على هذا القول خلا الثانى ، وقرأ ابن عامر هنا وفى الكهف (الغدوة) بالواو وهى قراءة الحسن. ومالك بن دينار. وأبى رجاء العطاردى. وغيرهم ، وزعم أبوعبيد أن من قرأ بالواو فقد أخطأ لأن غدوة علم جنس لاتدخله الالف واللام، ومنشأ خطئه أنه اتبع رسم الخط لأن الغداة تكتب بالواو كالصلاة والزكاة وقد اخطأ فى هذه التخطئة لأن غدوة وإن كان المعروف فيها ماذكره لكن قد سمع مجيئها اسم جنس أيضا منكرا مصروفا فتدخلها أل حينئذ ، وقد نقل ذلك سيبويه عن الخليل، وتصديره بالزعم لايدل على ضعفه كما يشير اليه كلام الامام النووى فى شرح مسلم وذكره جم غفير من أهل اللغة .

وذكر المبرد أيضا عن العرب تنكير غدوة وصرفها وادخال اللام عليها إذا لم يرد بها غدوة يوم بعينه والمثبت مقدم على النافى ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، وكفى بوروده فى القراءة المتواترة حجة فلا حاجة ـ كما قيل ـ إلى التزام أنها علم لكنها نكرت فدخلتها أل لأن تنكير العلم وادخال ال عليه اقل قليل فى كلامهم بل ان تنكير علم الجنس لم يعهد ولا إلى التزام انها معرفة ودخلتها اللام لمشاكلة العشى كما دخلت على يزيد لمشاكلة الوليد فى قوله :

رأيت الوليد بن اليزيد مباركا ... شديدا باعباء الخلافة كاهله

لأن هذا النوع من المشاكلة وهو المشاكلة الحقيقية قليل أيضا، والكثير فى المشاكلة المجاز ولادلالة فى

الآية على أنه ﷺ وقع منه الطرد ليخدش وجه العصمة، والذى تحكيه الآثار أنه عليه الصلاة والسلام هم أن يجعل لاولئك الداعين المتقين وقتاً خاصاً ولاشراف قريش وقتاً آخر ليتألفوا فيقودهم إلى الإيمان، وأولئك رضى الله تعالى عنهم يعلمون ما قصد ﷺ فلا يحصل لهم اهانة وانكسار قلب منه عليه الصلاة والسلام ه

﴿ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ فى موضع الحال من ضمير (يدعون). وفى المراد بالوجه عند المؤولين خلاف فقيل - وهو المشهور - إنه الذات أى مريدين ذاته تعالى، ومعنى ارادة الذات على ماقيل الاخلاص لها بناء على استحالة كون الله تعالى مراداً لذاته سبحانه وتعالى لأن الارادة صفة لاتتعلق إلا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح أحد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فيها أى يدعون ربهم مخلصين له سبحانه فيه، وقيد بذلك لتأكيد عليته للنهى فان الاخلاص من أقوى موجبات الاكرام المضاد للطرد، وقيل: المراد به الجهة والطريق، والمعنى مريدين الطريق الذى أمرهم جل شانه بارادته وهو الذى يقتضيه كلام الزجاج، وقيل: إنه كناية عن المحبة وطلب الرضا لان من أحب ذاتاً أحب أن يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا جعل كناية عنها قاله الامام وهو كما ترى ه

وجوز أيضاً أن يكون ذكر الوجه للتعظيم كما يقال: هذا وجه الرأى وهذا وجه الدليل، والمعنى يريدونه

﴿ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَىْءٍ ﴾ ضمير الجمع للموصول السابق كما روى عن عطاء وغالب المفسرين ه

وجوز فى (ما) أن تكون تميمية وحجازية. وفى (شىء) أن يكون فاعل الظرف المعتمد على النفى و(من حسابهم) وصف له قدم فصار حالا، وأن يكون فى موضع رفع بالابتداء والظرف المتقدم متعلق بمحذوف وقع خبراً مقدما له و(من) زائدة للاستغراق، وكلام الزمخشرى يشير إلى اختياره، والجملة اعتراض وسط بين النهى وجوابه تقريرا له ودفعاً لما عسى أن يتوهم كونه مسوغا لطرد المتقين من أقاويل الطاعنين فى دينهم كدأب قوم نوح عليه السلام حيث قالوا: (ما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادى الرأى)، والمعنى ما عليك شىء ما من حساب إيمانهم وأعمالهم الباطلة كما يقوله المشركون حتى تتصدى له وتبنى على ذلك ما تراه من الاحكام وإنما وظيفتك حسبما هو شأن منصب الرسالة النظر إلى ظواهر الامور وإجراء الاحكام على موجبها وتفويض البواطن وحسابها إلى اللطيف الخبير، وظواهر هؤلاء دعاء ربهم بالغداة والعشى وروى عن ابن زيد أن المعنى ما عليك شىء من حساب رزقهم أى من فقرهم، والمراد لا يضرك فقرهم شيئاً ليصح لك الاقدام على ما أراده المشركون منك فيهم ه

﴿ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَىْءٍ ﴾ عطف على ماقبله، وجىء به مع أن الجواب قدتم بذلك مبالغة فى بيان كون انتفاء حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام بنظمه فى سلك ما لاشبهة فيه أصلا وهو انتفاء كون حسابه ﷺ عليهم فهو على طريقة قوله سبحانه: (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) فى رأى ه

وقال الزمخشرى: ان الجملتين فى معنى جملة واحدة تؤدى مؤدى (ولا تزر وازرة وزر أخرى) كأنه قيل: لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه، وحينئذ لابد من الجملتين، وتعقب بأنه غير حقيق بجلالة التنزيل وتقديم خطابه صلى الله تعالى عليه وسلم فى الموضعين - قيل - للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام والالكان الظاهر وما عليهم من حسابك من شىء بتقديم على ومجرورها كما فى الأول، وقيل: إن تقديم عليك فى الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفى على اختصاص حسابهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ هو الداعى إلى تصديه عليه الصلاة والسلام لحسابهم ه

وذهب بعض المفسرين إلى أن ضمير الجمع للمشركين وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، والمعنى إنك لا تؤاخذ بحسابهم حتى يهمك إيمانهم ويدعوك الحرص عليه إلى أن تطرد المؤمنين ، والضمير فى قوله سبحانه ﴿ فَتَطْرُدَهُمْ ﴾ للمؤمنين على كل حال ، والفعل منصوب على أنه جواب النفى ، والمراد انتفاء الطرد لا انتفاء كون حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام ضرورة انتفاء المسبب لانتفاء سببه كأنه قيل : مايكون منك ذلك فكيف يقع منك طرد وهو أحد معنيين فى مثل هذا التركيب يعتمد ثانيهما هنا ، وقوله تعالى : ﴿ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ٥٢ ﴾ جواب للنهى ، وجوز الامام والزمخشرى أن يكون عطفا على (فتطردهم) على وجه التسبب لأن الكون ظالما معلول طردهم وسبب له . واعترض بأن الاشتراك فى النصب بالعطف يقتضى الاشتراك فى سبب النصب وهو توقف الثانى على الأول بحيث يلزم من انتفاء الأول انتفاؤه والكون من الظالمين منتف سواء لوحظ ابتداء أو بعد ترتبه على الطرد وجعله مترتبا على الطرد بلا اعتبار كونه مترتبا على النفى ومنتفيا بانتفائه يفوت وجود سببية العطف . وأجيب بأن الظلم بالطرد يتوقف انتفاؤه على انتفاء الطرد كما لا يتوقف وجوده على وجوده وانتفاء الطرد متوقف على انتفاء كون حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام فانتفاء الظلم بالطرد يتوقف على ذلك أيضا فيلزم من الانتفاء الانتفاء ويتحقق الاشتراك فى سبب النصب وهو ظاهر وإنكاره مكابرة . واعترض أيضا بأن العطف مؤذن بأن عدم الظلم لعدم تفويض الحساب إليه ﷺ فيفهم منه أنه لو كان حسابهم عليه ﷺ وطردهم لكان ظالما وليس كذلك لأن الظلم وضع الشىء فى غير موضعه . وأجيب بأنه على حد ـ نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه ـ . وفى الكشف فى بيان مراد صاحب الكشاف أنه أراد أن الطرد سبب للظلم فقيل : ما عليك من حسابهم لتطردهم فتظلم به ويفهم منه أنه لو كان عليه حسابهم لم يكن طرده إياهم ظلما وذلك لأن الطرد جعل سبباً للظلم على تقدير أن لا عليك حسابهم وعليه لا حاجة إلى جعله على حد ـ نعم العبد ـ الخ بل هو خروج عن الحد ، وجوز بعضهم أن يكون الأول جوابا للنهى كما جاز أن يكون جوابا للنفى ، ونقل عن الدر المصون وقال : الكلام عليه بحسب الظاهر ولا تطردهم فتطردهم وهو كما ترى ، وجعل بعضهم اجتماع ذينك النهيين السابقين على هذا الجواب من قبيل التنازع خلا أنه لا يمكن كون الجواب الثانى بوجه أصلا إذ يلزم المعنى حينئذ أنه لو كان عليهم شىء من حسابه عليه الصلاة والسلام كان طرده إياهم حسنا وهو خلاف لا يجوز حمل القرآن عليه وليس فى هذا خروج عن مختار البصريين لاعمال الثانى لأن شرطه عندهم أن يكون المعنى مستقيما فيهما فان لم يستقم أعمل الأول اتفاقا كما فى قوله :

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال

وأنت إذا علمت أن الجملة الثانية لماذا أتى بها علمت ما فى هذا الكلام فافهم ، وأياما كان فالمراد فتكون من الظالمين لأنفسهم أو لأولئك المؤمنين أو فتكون ممن اتصف بصفة الظلم ﴿ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا ﴾ أى ابتلينا واختبرنا ﴿ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ ﴾ والمراد عاملناهم معاملة المختبر وذلك إشارة إلى الفتن المذكور فى النظم الكريم ، وعبر

عنه بذلك إيذانا بتفخيمه كقولك: ضربت ذلك الضرب. والكاف مقحمة بمعنى أن التشبيه غير مقصود منها بل المقصود لازمه الكنائي أو المجازي وهو التحقق والتقرر وهو إقحام مطرد وليست زائدة كما توهم. والمعنى مثل ذلك الفتن العظيم البديع فتنا بعض الناس ببعضهم حيث قدمنا الآخرين في أمر الدين على الأولين المتقدمين عليهم في أمر الدنيا، ويؤول إلى أن هذا الأمر العظيم متحقق منا. ومن ظن أن التشبيه هو المقصود لم يجوز أن يكون ذلك إشارة إلى المذكور لما يلزمه من تشبيه الشيء بنفسه، وتكلف لوجه التشبيه والمغايرة بجعل المشبه به الأمر المقرر في العقول والمشبه ما دل عليه الكلام من الأمر الخارجي، وقيل: المراد مثل ما فتنا الكفار بحسب غناهم وفقر المؤمنين حتى أهانوهم لاختلافهم في الأسباب الدنيوية فتناهم بحسب سبق المؤمنين إلى الإيمان وتخلفهم عنه حتى حسدوهم وقالوا ما قالوا لاختلاف أديانهم، ولا يخفى أن الأول أدق نظراً وأعلى كعبا وقد سلف بعض الكلام على ذلك ﴿لِّيَقُولُوا﴾ أي البعض الأولون مشيرين إلى الآخرين محتقرين لهم ﴿أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم﴾ بأن وفقهم لإصابة الحق والفوز بما يسعدهم عنده سبحانه ﴿مِّن بَيْنِنَا﴾ أي من دوننا ونحن المقدمون والرؤساء وهم العبيد والفقراء وغرضهم بذلك إنكار المن رأسا على حد قولهم: (لو كان خيراً ما سبقونا إليه) لا تحقير الممنون عليهم مع الاعتراف بوقوعه بطريق الاعتراض عليه سبحانه، وذكر الإمام أنه سبحانه وتعالى بين في هذه الآية أن كلا من الفريقين المؤمنين والكفار مبتلى بصاحبه فأولئك الكفار الرؤساء الأغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة رضي الله تعالى عنهم على كونهم سابقين في الإسلام متسارعين إلى قبوله فقالوا: لو دخلنا في الإسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء، وكان ذلك يشق عليهم. ونظيره قوله تعالى: (أألقي عليه الذكر من بيننا. ولو كان خيراً ما سبقونا إليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحة والمسرة والخصب والسعة فكانوا يقولون: كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع أنا في الشدة والضيق والقلة، وأما المحققون المحقون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه إما بحكم المالكية كما نقول أو بحسب المصلحة كما يقول المعتزلة انتهى. وفيه نظر لأن صدر كلامه صريح في أن الكفار معترفون بوقوع المن المشار إليهم حاسدون لهم على وقوعه وهو مناف لتنظيره بقولهم: « لو كان خيرا » الخ. وأيضا كلامه كالصريح في أن فقراء المؤمنين حسدوا الكفار على دنياهم واعترضوا على الله سبحانه بالترفيه على أعدائه والتضييق على أحبائه وذلك مما يجل عنه أدنى المؤمنين فكيف أولئك الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، وأيضا مقابلة فقراء الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالمحققين المحقين يدل على أنهم وحاشاهم لم يكونوا كذلك وهو بديهي البطلان عند المحققين المحقين فتدبر.

واللام ظاهرة في التعليل وهي متعلقة بفتنا وما بعدها علة له. والسلف كما قال شيخنا إبراهيم الكوراني وقاضي القضاة تقي الدين محمد التنوخي. وغيرهما على إثبات العلة لأفعاله تعالى استدلالا بنحو عشرة آلاف دليل على ذلك. واحتج النافون لذلك بوجوه ردها الثاني في المحرر، وذكر الأول في مسلك السداد ما يعلم منه ردها، وهذا بحث قد فرغ منه وطوي بساطه، وقال غير واحد: هي لام العاقبة، ونقل عن شرح المقاصد ما يأبى ذلك وهو أن لام العاقبة إنما تكون فيما لا يكون للفاعل شعور بالترتب وقت الفعل أو قبله فيفعل

لغرض ولا يحصل له ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفعل لذلك الغرض الفاسد تنبيها على خطئه ولا يتصور هذا في كلام علام الغيوب بالنظر إلى أفعاله وإن وقع فيه بالنظر إلى فعل غيره سبحانه كقوله عز وجل: «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا» إذ ترتب فوائد أفعاله تعالى عليها مبنية على العلم التام، نعم إن ابن هشام وكثيرا من النحاة لم يعتبروا هذا القيد، وقالوا: إنها لام تدل على الصيرورة والمآل مطلقا فيجوز أن تقع في كلامه تعالى حينئذ على وجه لا فساد فيه. ومن الناس من قال: إنها للتعليل مقابلا به احتمال العاقبة على أن (فتنا) متضمن معنى خذلنا أو على أن الفتن مراد به الخذلان من اطلاق المسبب على السبب.

واعترض بأن التعليل هنا ليس بمعناه الحقيقي بناء على أن أفعاله تعالى منزهة عن العلل فيكون مجازا عن مجرد الترتب وهو في الحقيقة معنى لام العاقبة فلا وجه المقابلة. وأجيب بأنهما مختلفان بالاعتبار فإن اعتبر تشبيه الترتب بالتعليل كانت لام تعليل وإن لم يعتبر كانت لام عاقبة. واعترض بأن العاقبة أيضا استعارة فلا يتم هذا الفرق إلا على القول بأنه معنى حقيقي وعلى خلافه يحتاج إلى فرق آخر، وقد يقال: في الفرق إن في التعليل المقابل للعاقبة سببية واقتضاء وفي العاقبة مجرد ترتب وإفضاء وفي التعليل الحقيقي يعتبر البعث على الفعل وهذا هو مراد من قال: إن أفعال الله تعالى لا تعلل، وحينئذ يصح أن يقال: إن اللام على تقدير تضمين «فتنا» معنى خذلنا أو أن الفتن مراد به الخذلان للتعليل مجازا لأن هناك تسببا واقتضاء فقط من دون بعث، وعلى تقدير عدم القول بالتضمين وإبقاء اللفظ على المتبادر منه هي لام العاقبة وهو تعليل مجازي أيضا لكن ليس فيه إلا التأدي فإن ابتلاء بعضهم ببعض مؤد للحسد وهو مؤد إلى القول المذكور وليس هناك تسبب ولا بعث أصلا. والحاصل أن كلا من العاقبة والتعليل المقابل لها مجاز عن التعليل الحقيقي إلا أن التعليل المقابل أقرب إليه من العاقبة ومنشأ الأقربية هو الفارق، والبحث بعد محتاج إلى تأمل فتأمل وإذا فتح لك فاشكر الله سبحانه.

﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ٥٣﴾ رد لقولهم ذلك وإشارة إلى أن مدار استحقاق ذلك الإنعام معرفة شأن النعمة والاعتراف بحق المنعم. والاستفهام للتقرير بعلمه البالغ بذلك، والباء الأولى سيف خطيب والثانية متعلقة بأعلم ويكفي أفعل العمل في مثله. وفي الدر المصون العلم يتعدى بالباء لتضمنه معنى الإحاطة وهو كثير في كلام الناس نحو علم بكذا وله علم به، والمعنى أليس الله تعالى عالما على أتم وجه محيطا علمه بالشاكرين لنعمه حتى يستبعدوا إنعامه عز وجل عليهم، وفيه من الإشارة إلى أن أولئك الضعفاء عارفون بحق نعم الله تعالى عليهم من التوفيق للإيمان والسبق إليه وغير ذلك شاكرون عليه مع التعريض بأن القائلين في مهامه الضلال بمعزل عن ذلك كله ما لا يخفى.

﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا﴾ هم كما روي عن عكرمة الذين نهى ﷺ عن طردهم، والمراد بالآيات الآيات القرآنية أو الحجج مطلقا، وجوز في الباء أن تكون صلة الإيمان وأن تكون سببية أي يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به بسبب نزول الآيات أو النظر فيها والاستدلال بها. وفي وصف أولئك الكرام بالإيمان بعد وصفهم بما وصفهم سبحانه به تنبيه على حيازتهم لفضيلتي العلم والعمل، وتأخير هذا الوصف مع أنه كالمنشأ للوصف السابق لما أن مدار الوعد بالرحمة هو الإيمان كما أن مناط النهي عن الطرد فيما سبق هو المداومة على العبادة. وتقدم في رواية ابن المنذر عن عكرمة ما يشير إلى أنها نزلت في عمر رضي

الله تعالى عنه ، وروى ذلك أيضاً عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وأمر صيغة الجمع على هذا ظاهر ه
وأخرج عبد بن حميد. ومسدد فى مسنده. وابن جرير. وآخرون عن ماهان قال: أتى قوم النبى ﷺ فقالوا: إنا أصبنا ذنوباً عظاماً فما رد عليه الصلاة والسلام عليهم شيئاً فانصرفوا فأنزل الله تعالى الآية فدعاهم ﷺ فقرأها عليهم . وروى عن أنس مثل ذلك ، وقيل : لم تنزل فى قوم بأعيانهم بل هى محمولة على اطلاقها واختاره الامام . والمشهور الأول وسياق الآية يرجح ما روى عن ماهان ه

﴿ فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ﴾ أمر منه تعالى لنبيه ﷺ أن يبدأهم بالسلام فى محل لا ابتداء به فيه اكراماً لهم بخصوصهم كما روى عن عكرمة ، واختاره الجبائى ، وقيل : أمره سبحانه أن يبلغهم تحيته عز شأنه وروى ذلك عن الحسن ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إن المعنى أقبل عذرهم واعترافهم وبشرهم بالسلامة مما اعتذروا منه. وعليه لا يكون السلام بمعنى التحية. وهو أيضاً مبنى على سبب النزول عنده رضى الله تعالى عنه ، واختار بعضهم أنه بهذا المعنى أيضاً على تقدير أن يراد بالموصول ما روى عن عكرمة فيكون الكلام أمراً له عليه الصلاة والسلام أن يبشرهم بالسلام من كل مكروه بعد انذار مقابليهم ه

وقوله تعالى ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ أى أوجبها على ذاته المقدسة تفضلا واحساناً بالذات لا بتوسط شىء أصلا وفيه احتمال آخر تقدم تبشير لهم بسعة رحمة الله تعالى. ولم يعطف على جملة السلام مع أنه محكى بالقول أيضاً قيل لأنها دعائية انشائية ، وقيل : اشارة إلى استقلال كل من مضمونى الجملتين وهما السلامة من المكاره ونيل المطالب بالبشارة . وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميرهم اظهار للطف بهم واشعار بعلة الحكم. وتمام الكلام فى الآية قد مر عن قريب. وقوله تعالى. ﴿ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا ﴾ بفتح الهمزة كما قرأ بذلك نافع . وابن عامر . وعاصم . ويعقوب بدل من (الرحمة) كما قال أبو على الفارسى وغيره. وقيل : إنه مفعول (كتب) والرحمة مفعول له ، وقيل : انه على تقدير اللام . وجوز أبو البقاء أن يكون مبتدأ خبره محذوف أى عليه سبحانه أنه الخ ودل على ذلك ما قبله . وقرأ الباقون (إنه) بالكسر على الاستئناف النحوى أو البيانى كأنه قيل: وما هذه الرحمة؟ والضمير للشأن . ومن موصولة أو شرطية وموضعها مبتدأ و(منكم) فى موضع الحال من ضمير الفاعل. وقوله سبحانه: ﴿ بِجَهَالَةٍ ﴾ حال أيضاً على الأظهر أى من عمل ذنباً وهو جاهل أى فاعل فعل الجهلة لأن من عمل ما يؤدى إلى الضرر فى العاقبة وهو عالم بذلك أو ظان فهو من أهل الجهل والسفه لا من أهل الحكمة والتدبير أو جاهل بما يتعلق به من المكروه والمضرة ه

وعن الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ﴿ ثُمَّ تَابَ ﴾ عن ذلك ﴿ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ أى العمل أو السوء ﴿ وَأَصْلَحَ ﴾ أى فى توبته بأن أتى بشروطها من التدارك والعزم على عدم العود أبداً ﴿ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٥٤ ﴾ أى فشأنه سبحانه وأمره مبالغ فى المغفرة والرحمة له. فأن وما بعدها خبر مبتدأ محذوف ، والجملة خبر (من) أو جواب الشرط ، والخبر حينئذ على الخلاف ، وقدر بعضهم فله أنه الخ أو فعليه انه الخ ، وحينئذ يجوز الرفع على الابتداء والرفع على الفاعلية ، وقيل : إن المنسبك فى موضع نصب بفعل محذوف أى فليعلم أنه الخ ، وقيل : إن هذا تكرير لما تقدم لبعد العهد ، وقيل : بدل منه . قال أبو البقاء : وكلاهما ضعيف لوجهين

الأول أن البدل لايصحبه حرف معنى إلا أن يجعل الفاء زائدة وهو ضعيف ، والثاني أن ذلك يؤدي إلى أن لايبقى لمن خبر ولا جواب على تقدير شرطيتها ، والتزام الحذف بعيد ، وفتح الهمزة هنا قراءة من فتح هناك سوى نافع فانه كباقي القراء قرأ بالكسر •

وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية ، وهي قراءة الأعرج . والزهري . وأبي عمرو الداني ، ولم يطلع على ماقيل أبو شامة عليه الرحمة على ذلك فقال : إنه يحتمل اعرابي وإن لم يقرأ به ، وليس كما قال . ومن الناس من قال : إن هذه الآية تقوي مذهب المعتزلة حيث ذكر سبحانه في بيان سعة رحمته ان عمل السوء إذ قارن الجهل والتوبة والاصلاح فانه يغفر ، ولذا قيل : إنها نزلت في عمر رضي الله تعالى عنه حيث قال لرسول الله ﷺ : لو أجبتهم لما قالوا أمل الله تعالى يأتي بهم ولم يكن يعلم المضرة ثم انه تاب وأصلح حتى أنه بكى وقال معتذراً ماأردت إلا خيراً . وأورد عليه أنه من المقرر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فنزولها في حق عمر رضي الله تعالى عنه لايدفع الاشكال •

وتعقب بأن مراد المجيب أن اللفظ ليس عاما وخطاب (منكم) لمن كان في تلك المشاورة والعامل لذلك منهم عمر رضي الله تعالى عنه فلا اشكال . وأنت تعلم أن بناء الجواب على هذه الرواية ليس من المتانة بمكان إذ للخصم أن يقول : لانسلم تلك الرواية . فالأولى في الجواب أن ماذكر في الآية إنما هو المغفرة الواجبة حسب وجوب الرحمة في صدر الآية . ولا يلزم من تقييد ذلك بما تقدم تقييد مطلق المغفرة به . فحينئذ يمكن أن يقال : إنه تعالى قد يغفر لمن لم يتب مثلا إلا أنه سبحانه لم يكتب ذلك على نفسه جل شأنه فافهمه فانه دقيق •

﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ﴾ أي دائما ﴿الْآيَاتِ﴾ أي القرآنية في صفة أهل الطاعة وأهل الاجرام المصرين منهم والأوابين . والتشبيه هنا نظير مامر فيما تقدم آنفا ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ٥٥﴾ بتأنيث الفعل بناء على تأنيث الفاعل . وهي قراءة ابن كثير . وابن عامر . وأبي عمرو . ويعقوب . وحفص عن عاصم ، وهو عطف على علة محذوفة للفعل المذكور لم يقصد تعليله بها بخصوصها ، وإنما قصد الاشعار بأن له فوائد جمة من جملتها ماذكر أو علة لفعل مقدر وهو عبارة عن المذكور كما يشير اليه أبو البقاء فيكون مستأنفا أي ولتتبين سبيلهم نفعل ما نفعل من التفصيل . وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أن الفعل متعد أي ولتستوضح أنت يا محمد سبيل المجرمين فتعاملهم بما يليق بهم . وقرأ الباقون بالياء التحتية ورفع السبيل على أن الفعل مسند المذكر ، وتأنيث السبيل وتذكيره لغتان مشهورتان •

هذا ﴿ومن باب الاشارة في الآيات﴾ (إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون) قال ابن عطاء : أخبر سبحانه بهذه الآية ان أهل السماع هم الاحياء وهم أهل الخطاب والجواب . وأخبر أن الآخرين هم الأموات . وقال غيره : المعنى أنه لايستجيب إلا من فتح الله سبحانه سمع قلبه بالهداية الأصلية ووهب له الحياة الحقيقية بصفاء الاستعداد ونور الفطرة لاموتى الجهل الذين ماتت غرائزهم بالجهل المركب أو بالحجب الجبلية أولم يكن لهم استعداد بحسب الفطرة فانهم قد صموا عن السماع ولا يفهمهم ذلك بل يبعثهم الله تعالى اليه بالنشأة الثانية ثم يرجعون اليه سبحانه في عين الجمع المطلق للجزاء والمكافاة مع احتجابهم ، وقيل: الآية إشارة إلى أهل الصحو وأهل المحو (ومامن دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) حيث

فطروا على التوحيد وجبلوا على المعرفة ولهم مشارب من بحر خطاب الله تعالى وأفنان من أشجار رياض كلماته سبحانه وحنين اليه عز وجل وتغريد باسمه عز اسمه . قيل : إن سمنون المحب كان إذا تكلم في المحبة يسقط الطير من الهواء . وروى في بعض الآثار أن الضب بعد أن تكلم مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وشهد برسالته أنشأ يقول :

ألا يارسول الله انك صادق فبوركت مهديا وبوركت هاديا

وبوركت في الآزال حيا وميتا وبوركت مولوداً وبوركت ناشيا

وان فيهم أيضا المحتجبين ومرتكبي الرذائل وغير ذلك . وقد تقدم الكلام في هذا المبحث مفصلا (مافرطنا في الكتاب) أي كتاب أعمالهم (من شيء ثم إلى ربهم يحشرون) في عين الجمع «والذين كذبوا» لاحتجابهم بغواشي صفات نفوسهم (بآياتنا) وهي تجليات الصفات (صم) فلا يسمعون بآذان القلوب (وبكم) فلا ينطقون بالسنة العقول «في الظلمات» وهي ظلمات الطبيعة وغياهب الجهل «من يشأ الله يضلله» باسبال حجب جلاله «ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم» باشراق سبحات جماله «قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله» من المرض وسائر أنواع الشدائد «أو أتتكم الساعة» الصغرى أو الكبرى «أغير الله تدعون» لكشف مابنالكم «إن كنتم صادقين بل إياه تدعون» لكشف ذلك . قال بعض العارفين مرجع الخواص إلى الحق جل شأنه من أول البداية ومرجع العوام اليه سبحانه بعد اليأس من الخلق وكان هذا في وقت هذا العارف . وأما في وقتنا فنرى العامة إذا ضاق بهم الخناق تركوا دعاء الملك الخلاق ودعوا سكان الثرى ومن لايسمع ولايرى «(ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون) أي ليطيعوا ويبرزوا من الحجاب وينقادوا متضرعين عند تجلي صفة القهر «ولكن قست قلوبهم» أي ماتضرعوا لقساوة قلوبهم بكثافة الحجاب وغلبة غشي الهوى وحب الدنيا وأصل كل ذلك سوء الاستعداد «قل أرأيتم ان أخذ الله سمعكم» فلم تسمعوا خطابه «وأبصاركم» فلم تشاهدوا عجائب قدرته وأسرار صنعته «وختم على قلوبكم» فلم يدخلها شيء من معرفته سبحانه «من إله غير الله يأتيكم به» أي هل يقدر أحد سواه جلت قدرته على فتح باب من هذه الابواب كلا بل هو القادر الفعال لما يريد (قل لا أقول لكم عندي) أي من حيث أنا (خزائن الله) أي مقدوراته (ولا أعلم) أي من حيث أنا أيضا (الغيب ولا أقول لكم إني ملك) أي روح مجرد لا أحتاج إلى طعام ولا شراب (إن اتبع) أي من تلك الحيثية (إلا ما يوحى إلي) من الله تعالى . وله ﷺ مقام (ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى . وإن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) وليس لطير العقل طيران في ذلك الجو (قل هل يستوي الأعمى) عن نور الله تعالى وإحاطته بكل ذرة من العرش إلى الثرى وظهوره بما شاء حسب الحكمة وعدم تقيده سبحانه بشيء من المظاهر (والبصير) بذلك فيتكلم في كل مقام بمقال «ولا تطرد» أي لأجل التربية والتهذيب والامتحان «الذين يدعون ربهم» الذي أوصلهم حيث أوصلهم من معارج الكمال «بالغداة» أي وقت تجلي الجمال «والعشي» أي وقت تجلي العظمة والجلال «يريدون وجهه» أي يريدونه سبحانه بذاته وصفاته ويطلبون تجليه عز وجل لقلوبهم «ما عليك من حسابهم» اي حساب أعمالهم القلبية من شيء لأن الله تعالى قد تولى حفظ قلوبهم وأمطر عليها سحائب عنايته فاهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج . وقوله تعالى «ومامن حسابك عليهم من شيء» عطف

على سابقه أتى به للمبالغة على ما مر فى العبارة. ويحتمل أن يراد لا تطرد السالكين لأجل المحجوبين فما عليك من حساب السالكين او المحجوبين شىء ومعنى ذلك يعرف بأدنى التفات «فتطردهم» عن الجلوس معك «فتكون من الظالمين» لهم بنقص حقوقهم وعدم القيام برعاية شأنهم. ومن المؤولين من قال. إن الآية فى أهل الوحدة أى لا تزجر الواصلين الكاملين ولا تنذرهم فان الانذار كما لا ينجع فى الذين قست قلوبهم لا ينجع فى الذين طاشوا وتلاشوا فى الله تعالى وهم الذين يخصونه سبحانه بالعبادة دائما بحضور القلب وعدم مشاهدة شىء سواه حتى ذواتهم «ما عليك من حسابهم» فيما يعملون «من شىء» إذ لا واسطة بينهم وبين ربهم «وما من حسابك عليهم من شىء» أى لا يخوضون فى أمور دعوتك بنصر وإعانة لاشتغالهم به سبحانه عمن سواه ودوام حضورهم معه «فتطردهم» عما هم عليه من دوام الحضور بدعوتك لهم لشغل دينى «فتكون من الظالمين» لتشويشك عليهم أوقاتهم. والله تعالى أعلم بحقيقة كلامه «وكذلك فتنا بعضهم» أى الناس وهم المحجوبون «ببعض» وهم العارفون «ليقولوا» أى المحجوبون مشيرين إلى العارفين مستحقرين لهم حيث لم يروا منهم سوى حالهم فى الظاهر وفقرهم ولم يروا قدرهم ومرتبتهم وحسن حالهم فى الباطن وغرهم ما هم فيه من المال والجاه والتنعم وخفض العيش «أهؤلاء من الله عليهم» بالهداية والمعرفة «من بيننا» أرادوا أنه سبحانه لم يمن عليهم «أليس الله بأعلم بالشاكرين» أى الذين يشكرونه حق شكره فيمن عليهم بعظيم جوده «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا» أى بواسطتها «فقل» لهم أنت أيها الوسيلة: «سلام عليكم» وهذا لأنهم فى مقام الوسائط ولو بلغوا إلى درجة أهل المشاهدة لنحيهم سبحانه بسلامه كما قال عز شأنه «سلام قولا من رب رحيم» وباقى الآية ظاهر «

وقال الامام الرازى: ان قوله سبحانه: (وإذا جاءك) الخ مشتمل على أسرار عالية وذلك لأن ماسوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى وآيات صفات جلاله وإكرامه وآيات وحدانيته وما سواه سبحانه لا نهاية له فلا سبيل للعقل إلى الوقوف عليه على التفصيل التام إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسابح فى تلك البحار وكالسائح فى تلك القفار. ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقى العبد فى معارج تلك الآيات. وهذا شرح اجمالى لا نهاية لتفاصيله. ثم ان العبد إذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بأن يقول لهم: «سلام عليكم» فيكون هذا التسليم بشارة بحصول السلامة «وقوله سبحانه (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة بحصول الكرامة عقيب تلك السلامة. أما السلامة فالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخافات وموضع التغيرات والتبدلات، وأما الكرامة فالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجردات القدسيات والوصول إلى فسحة عالم الانوار والترقى إلى معارج سرادقات الجلال انتهى «

وقال آخر: الاشارة إلى نوع من السالكين أى إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا بمحو صفاتهم فى صفاتنا «فقل سلام عليكم» لتنزهكم عن عيوب صفاتكم وتجردكم عن ملابسها (كتب ربكم على نفسه الرحمة) أى ألزم ذاته المقدسة رحمة ابدال صفاتكم بصفاته لكم لأن فى الله سبحانه خلفا عن كل ما فات (أنه من عمل منكم سوءا بجهالة) أى ظهر عليه فى تلوينه صفة من صفاته بغيبة أو غفلة (ثم تاب من بعده) أى بعد ظهور تلك الصفة بأن رجع عن تلوينه وفاء إلى الحضور (وأصلح) أى ما ظهر منه بالخضوع والتضرع بين يديه

سبحانه والرياضة (فانه) عز شأنه (غفور) يسترها عنه (رحيم) يرحمه بهبة التمكين ونعمة الاستقامة (وكذلك نفصل الآيات) أي مثل ذلك التبيين الذي بيناه لهؤلاء المؤمنين نبين لك صفاتنا «ولتستبين سبيل المجرمين» وهم المحجوبون بصفاتهم الذين يعملون لذلك ما يعملون والله تعالى الموفق للصواب *

﴿ قُلْ إِنِّي نُهِيتُ ﴾ أمر له ﷺ بالرجوع إلى خطاب المصرين على الشرك إثر ما أمر بمعاملة من عداهم بما يليق بحالهم أي قل لهم قطعا لاطماعهم الفارغة عن ركونك اليهم وبيانا لكون ماهم عليه هوى محضا وضلالا صرفا إني صرفت ومنعت بالادلة الحقانية والآيات القرآنية ﴿ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ ﴾ أي عن عبادة الآلهة الذين ﴿ تَدْعُونَ ﴾ أي تعبدونهم أو تسمونهم آلهة ﴿مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ سواء كانوا ذوي عقول أم لا *

وقد يقال ان المراد بهم الاصنام إلا أنه عبر بصيغة العقلاء جريا على زعمهم ﴿ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ ﴾ تكرير الأمر مع قرب العهد اعتناء بشأن المأمور به وايذانا باختلاف القولين من حيث أن الأول حكاية لما مر من جهته تعالى من النهي والثاني لما من جهته عليه الصلاة والسلام من الانتهاء عن عبادة مايعبدون. وفي هذا القول استجهال لهم وتنصيص على أنهم فيما هم فيه من عبادة غير الله تعالى تابعون لاهواء باطلة وليسوا على شيء مما ينطلق عليه الدين أصلا واشعار بما يوجب النهي والانتهاء. وفيه ـ كما قيل ـ إشارة إلى عدم كفاية التقليد الصرف في مثل هذه المطالب، وقيل وهو في غاية البعد: إن المراد لا أتبع أهواءكم في طرد المؤمنين ﴿ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا ﴾ أي إن اتبعت أهواءكم فقد ضللت وهو استئناف مؤكد لانتهائه عليه الصلاة والسلام عما نهي عنه مقرر لكونه في غاية الضلال *

وقرأ يحيى بن وثاب (ضللت) بكسر اللام وهو لغة فيه، والفتح كما قال أبو عبيدة هو الغالب *

﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ٥٦﴾ عطف على ماقبله، والعدول إلى الاسمية للدلالة على الدوام والاستمرار أي دوام النفي واستمراره لا نفي الدوام والاستمرار، والمراد ـ كما قيل ـ وما أنا إذا في شيء من الهدى حتى أعد في عدادهم، وفيه تعريض بأن المقول لهم كذلك ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ﴾ تبيين للحق الذي عليه رسول الله ﷺ وبيان لاتباعه إياه إثر ابطال الباطل الذي فيه الكفرة وبيان عدم اتباعه عليه الصلاة والسلام له في وقت من الأوقات. والبينة ـ كما قال الراغب ـ الدلالة الواضحة من بان يبين إذا ظهر أو الحجة الفاصلة بين الحق والباطل على أنها من البينونة أي الانفصال، وأيا ما كان فالمراد بها القرآن ـ كما قال الجبائي ـ وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد إني على يقين. وعن الحسن أن المراد بها النبوة وهو غير ظاهر كتفسيرها بالحجج العقلية أو ما يعمها، والتنوين للتفخيم أي بينة جليلة الشأن ﴿مِنْ رَبِّي﴾ أي كائنة من جهته سبحانه. ووصفها بذلك لتأكيد ماأفاده التنوين *

وجوز أن تكون (من) اتصالية، وفي الكلام مضاف أي بينة متصلة بمعرفة ربي، وقيل: هي أجلية متعلقة بما تعلق به الخبر ويقدر المضاف أيضا أي كائن على بينة لأجل معرفة ربي والأول أظهر، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره ﷺ من التشريف ورفع المنزلة مالا يخفى *

وقوله سبحانه: ﴿ وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ﴾ ـ كما قال أبو البقاء ـ جملة إما مستأنفة أو حالية بتقدير قد في المشهور جيء

بها لاستقباح مضمونها واستبعاد وقوعه مع تحقق مايقتضى عدمه أو للتفرقة بينه عليه الصلاة والسلام وبينهم ، والضمير للبينة ، والتذكير باعتبار المعنى المراد ، وقال الزجاج : لأنها بمعنى البيان ، وجوز أن يكون الضمير لربى على معنى إنى صدقت به ووحدته وأنتم كذبتم به وأشركتم •

وقوله تعالى : ﴿مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ﴾ استئناف مبين لخطئهم فى شأن ماجعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم مجىء ما وعد فيه من العذاب الذى كانوا يستعجلونه بقولهم بطريق الاستهزاء أوالالزام بزعمهم متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، وقال الامام : إنه عليه الصلاة والسلام كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك فقال لهم : «ماعندى» الخ وكأن الكلام مبين أيضا لخطئهم فى شأن ماجعلوه منشأ لعدم الالتفات إلى نهى الرسول ﷺ عنه والاخبار بنزول العذاب بسببه أى ليس عندى مايستعجلونه من العذاب الموعود به وتجعلون تأخره ذريعة إلى تكذيب القرآن أو عدم الالتفات إلى النهى عنه والوعيد عليه فى حكمى وقدرتى حتى أجىء به أى ليس أمره مفوضا إلى ﴿إِنِ الْحُكْمُ﴾ أى ما الحكم فى تأخير ذلك ﴿إِلَّا لِلَّهِ﴾ وحده من غير أن يكون لغيره سبحانه دخل مافيه بوجه من الوجوه •

واختار بعضهم التعميم فى متعلق الحكم أى ما الحكم فى ذلك تأخيراً أو تعجيلا أو ما الحكم فى جميع الأشياء فيدخل فيه ماذكر دخولا أوليا، ورجح الأول بان المقصود من قوله سبحانه «ان الحكم» الخ التأسف على فرع خلاف المطلوب كما يشهد به موارد استعماله وهو على التأخير فقط ﴿يَقُصُّ﴾ أى يتبع ﴿الْحَقَّ﴾ والحكمة فيما يحكم به و يقدره كائنا ما كان أو يبينه بيانا شافيا من قص الأثر أو الخبر وهو من قبيل التكميل للخاص على ما اخترناه بارداف بامر عام كقوله تعالى : (بيده الملك وهو على كل شىء قدير) . وقرأ الكسائى وغيره «يقضى» من القضاء وحذفت الياء فى الخط تبعا لحذفها فى اللفظ لالتقاء الساكنين ، وأصله أن يتعدى بالباء لا بنفسه فنصب (الحق) إما على المصدرية لأنه صفة مصدر محذوف قامت مقامه أى يقضى القضاء الحق أو على أنه مفعول به و يقضى متضمن معنى ينفذ أو هو متعد من قضى الدرع اذا صنعها أى يصنع الحق و يدبره كقول الهذلى : مسرودتان قضاهما داود . وفى الكلام على هذا استعارة تبعية ، واحتج مجاهد للقراءة الأولى بعدم الباء المحتاج اليها فى الثانية وقد علمت فساده •

واحتج أبو عمرو للثانية بقوله سبحانه ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ٥٧﴾ فان الفصل إنما يكون فى القضاء لافى القصص ولو كان ذلك فى الآية لقيل خير القاصين . وأجاب أبو على الفارسى بأن القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل فيه قال تعالى : (انه لقول فصل • كتاب أحكمت آياته ثم فصلت • ونفصل الآيات) على انك تعلم بادنى التفات الى أن القص هنا قد يؤول بلا تكلف ويعد الى معنى القضاء وفى ارشاد العقل السليم أن أصل القضاء الفصل بتمام الأمر وأصل الحكم المنع فكأنه يمنع الباطل عن معارضة الحق أو الخصم عن التعدى إلى صاحبه ، وجملة (وهو خير) الخ تذييل مقرر لمضمون ماقبله مشير إلى أن قص الحق ههنا

بطريق خاص هو الفصل بين الحق والباطل فافهم *

واحتج بعض أهل السنة بقوله سبحانه: (ان الحكم) الخ لافادته الحصر على أنه لا يقدر العبد على شئ من الأشياء إلا اذا قضى الله تعالى به فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله تعالى به وحكم، وكذلك فى جميع الأفعال. وقالت المعتزلة: ان قوله سبحانه: (يقضي الحق) معناه ان كل مايقضى به فهو الحق، وهذا يقتضى أن لا يريد الكفر من الكافر والمعصية من العاصى لأن ذلك ليس بحق ولايخفى مافيه ﴿ قُل لَّوْ أَنَّ عِندِي ﴾ أى فى قدرتى وامكانى ﴿ مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ﴾ من العذاب ﴿ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ﴾ أى بأن ينزل عليكم اثر استعجالكم ، وفى بناء الفعل للمفعول من الايذان بتعين الفاعل الذى هو الله جلت عظمته وتهويل الأمر ومراعاة حسن الأدب مالا يخفى *

وقال الزمخشرى ومن تبعه : المعنى لو كان ذلك فى مكنتى لأهلكتكم عاجلا غضبا لربى عز وجل وامتعاضا من تكذيبكم به ولتخلصت منكم سريعا ، ولا يساعده المقام، ومثله حمل مايستعجلون به على الآيات المقترحة وقضاء الامر على قيام الساعة ﴿ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ ٥٨ ﴾ أى بحالهم وبأنهم مستحقون للامهال بطريق الاستدراج لتشديد العذاب ، ولذلك لم يفوض الامر الى ولم يقض بتعجيل العذاب ، والجملة مقررة لما أفادته الجملة الامتناعية من انتفاء كون أمر العذاب مفوضا اليه عليه الصلاة والسلام المستتبع لانتفاء قضاء الامر وتعليل له *

وقيل : هي فى معنى الاستدراك كأنه قيل: لو قدرت اهلكتكم ولكن الله تعالى أعلم بمن يهلك من غيره وله حكمة فى عدم التمكين منه ، وأياما كان فلا حاجة الى حذف مضاف ، وزعم بعضهم ذلك، والتقدير وقت عقوبة الظالمين وهو كما ترى والله تعالى أعلم .

﴿ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ ﴾ أى مفاتيحه كما قرئ به فهو جمع مفتح بكسر الميم وهو كمفتاح آلة الفتح، وقيل: انه جمع مفتاح كما قيل فى جمع محراب محارب ، والكلام على الاستعارة حيث شبه الغيب بالاشياء المستوثق منها بالاقفال ، وأثبت له المفاتيح تخييلا وهى باقية على معناها الحقيقى ، وجعلها بمعنى العلم قرينة المكنية بناء على أنه لا يلزم أن تكون حقيقة بعيد ، وأبعد منه تكلف التمثيل . وقيل : الاقرب أن يعتبر هناك استعارة مصرحة تحقيقية بان يستعار العلم للمفاتح وتجعل القرينة الاضافة الى الغيب . وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن السدى ان المراد من المفاتح الخزائن فهى حينئذ جمع مفتح بفتح الميم وهو المخزن *

وجوز الواحدى أن يكون مصدرا بمعنى الفتح وليس بالمتبادر. وفى الكلام استعارة مكنية تخييلية، وتقديم الخبر لافادة الحصر . والمراد بالغيب المغيبات على سبيل الاستغراق ، والمقصود على كل تقدير أنه سبحانه هو العالم بالمغيبات جميعها كما هى ابتداء ﴿ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ فى موضع الحال من مفاتح ، والعامل فيها - كما قال أبو البقاء - ما تعلق به الظرف أو نفسه ان رفعت به ، ويجوز ان يكون تأكيدا لمضمون ما قبله ، والكلام اما مسوق لبيان اختصاص المقدورات الغيبية به سبحانه من حيث العلم اثر بيان اختصاص كلها به تعالى من حيث القدرة ، والمعنى ان ما تستعجلون به من العذاب ليس مقدورا لى حتى ألزمكم بتعجيله ولا

معلوما لدى حتى أخبركم بوقت نزوله بل هو مما يختص به جل شأنه قدرة وعلما فينزله حسبما تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم ، واما لاثبات العلم العام له سبحانه وهو علمه بكل شيء بعد اثبات العلم الخاص وهو علمه بالظالمين ، وذكر الامام أن معنى الآية على تقدير ان يراد بالمفاتح الخزائن أنه سبحانه القادر على جميع الممكنات كما في قوله تعالى : (وان من شيء الا عندنا خزائنه) .

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : مفاتح الغيب خمس وتلا (ان الله عنده علم الساعة) الآية ، وروى نحوه عن ابن مسعود ، وأخرج أحمد . والبخاري . وغيرهما عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعا نحو ذلك ، ولعل الحمل على الاستغراق أولى ، وما في الاخبار يحمل على بيان البعض المهم لا على دعوى الحصر اذ لا شبهة في ان ما عدا الخمس من المغيبات لا يعلمه أيضا الا الله تعالى .

﴿ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ عطف على جملة (وعنده مفاتح) الخ أو على الجملة قبله وهو ظاهر على تقدير حاليتها ، واما على تقدير كونها تأكيدا فقد منعه البعض لأن المعطوف لا يصلح للتأكيد ولو كان علمه سبحانه بالمغيبات عند المحققين الحذين على وجه التفصيل والاختصاص لأن علم الغيب والشهادة متغايران فلا يؤكد أحدهما الآخر . نعم قيل : ان لم يجعلها مؤكدة جوز العطف عليها فيكون الجملتان مستأنفتين لتفصيل علمه سبحانه وشموله لا غير ، وجوز أن يكون المجموع مؤكدا لاشتماله على مضمون ما قبله لانه ليس توكيدا اصطلاحيا ، والمراد من هذه الجملة ـ كما قال غير واحد ـ بيان تعلق علمه تعالى بالمشاهدات إثر بيان تعلقه بالمغيبات تكملة له وتنبيها على ان الكل بالنسبة الى علمه المحيط سواء ، والمراد من البر الصحراء ومن البحر خلافه ، وفي القاموس انه الماء الكثير أو الملح فقط ويجمع وجمعه أبحر وبحور وبحار وتصغيره ابيحر لا بحير . وعن مجاهد أن المراد بالبر القفار وبالبحر كل قرية فيها ماء وهو خلاف الظاهر ، وايا ما كان فالمعنى يعلم ما فيهما من الموجودات مفصلة على اختلاف أجناسها وأنواعها وتكثر أفرادها .

﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾ أي وما تسقط ورقة من أي شجرة كانت الا عالما بها ، فمن زائدة في الفاعل ، والجملة بعد الا في موضع الحال منه ، وجاءت الحال من النكرة لاعتمادها على النفي ، والتفريغ في الحال شائع سائغ .

وجوز أن تكون في موضع النعت للنكرة ، والكلام مسوق ـ كما قيل ـ لبيان تعلق علمه تعالى بأحوال المشاهدات المتغيرة بعد بيان تعلقه بذواتها فان تخصيص حال السقوط بالذكر ليس إلا بطريق الاكتفاء بذكرها عن ذكر سائر الاحوال كما أن ذكر أحوال الورقة وما عطف عليها خاصة دون أحوال سائر ما في البر والبحر من الموجودات التي لا يحيط بها نطاق الحصر باعتبار أنها أنموذج لاحوال سائرها ، قيل : ولعل الاكتفاء بحال السقوط دون الاكتفاء بغيرها من الأحوال لشدة ملاءمتها لما سيأتي إن شاء الله تعالى في آية التوفي ، ولأن التغير فيها أظهر فهو أوفق بما سيقت له الآية ، وقيل : لأن العلم بالسقوط لكونه من الاحوال الساقطة التي يغفل عنها يستلزم العلم بغيره من الأحوال المعتنى بها فتدبر ، فكأنه قيل : وما تتغير ورقة من حال إلى حال إلا يعلمها

﴿ وَلَا حَبَّةٍ ﴾ عطف على (ورقة) .

وقوله سبحانه : ﴿ في ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة لحبة مفيدة لكمال ظهور علمه تعالى ، والمراد من ظلمات الأرض بطونها ، وكنى بالظلمة عن البطن لأنه لا يدرك فيه كما لا يدرك في الظلمة . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد ظلمات الأرض ما تحت الصخرة في أسفل الأرضين السبع أو تحت حجر أو شيء ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ ﴾ عطف على « ورقة » أيضا داخل معها في حكمها ، والمراد بالرطب واليابس رطب ويابس من شأنهما السقوط كالثمار مثلا لاقتضاء العطف ذلك ، وقوله سبحانه ﴿ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ٥٩ ﴾ كالتكرير لقوله سبحانه (إلا يعلمها) لأن معناهما واحد في المآل سواء أريد بالكتاب المبين علمه تعالى أو اللوح المحفوظ الذي هو محل معلوماته سبحانه ، وإلى هذا ذهب الزمخشري وأراد كما قال السعد : أنه تكرير من جهة المعنى ، وأما من جهة اللفظ فهو صفة للمذكورات كما أن (إلا يعلمها) صفة لورقة . وأورد عليه بأن صفة شيء كيف تكون تكريرا لصفة شيء آخر معنى . وأجيب بأنه غير وارد لأن الورقة داخلة في الرطب واليابس فلا تغاير بحسب المعنى فيصح ما ذكر ، وقيل : إنه بدل من الاستثناء الأول بدل الكل إن فسر الكتاب بالعلم وبدل الاشتمال ان فسر باللوح وفيه تأمل . وقرئ (ولا حبة ، ولا رطب ولا يابس) بالرفع على العطف على محل (ورقة) وخص بعضهم هذه القراءة بالأخيرين .

وجوز أن يكون الرفع على الابتداء والخبر (إلا في كتاب) قيل وهو الأنسب بالمقام لشمول الرطب واليابس حينئذ لما ليس من شأنه السقوط . وقد جعلهما غير واحد شاملين لجميع الأشياء لأن الأجسام كلها لا تخلو من أن تكون رطبة أو يابسة ويدخل في ذلك الحار والبارد ، والمراد من كل معناه اللغوي لا مصطلح الأطباء كما لا يخفى . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد بالرطب ما ينبت وباليابس ما لا ينبت . وفي رواية أخرى عنه أن الأول الماء والثاني الثرى . وروى أبو الشيخ عنه ما يفيد العموم ، ولعله الأولى بالقبول ، وقيل : الرطب الحي واليابس الميت .

وروى الإمامية عن أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه أنه قال : الورقة السقط والحبة الولد وظلمات الأرض الأرحام والرطب ما يحيى واليابس ما يغيض ، وأنا أجل أبا عبد الله رضي الله تعالى عنه عن التفوه بهذا التفسير إذ هو خلاف الظاهر جدا ، ومثله في عدم التبادر ما أخرجه أبو الشيخ عن محمد بن جحادة أنه قال : إن لله تعالى شجرة تحت العرش ليس مخلوق إلا له فيها ورقة فإذا سقطت ورقته خرجت روحه من جسده ، وذلك قوله سبحانه : (وما تسقط من ورقة) ثم ان تفسير الكتاب باللوح هو الذي مشى عليه جماعة من المفسرين منهم الزجاج فقد قال : إنه تعالى أثبت المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال سبحانه : (إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) . وفي رواية لمسلم « ان الله تعالى كتب مقادير الخلق قبل أن يخلق السماء والأرض بخمسين ألف سنة » . وفائدة ذلك أمور : أحدها اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقات المحدثات للمعلومات الإلهية . وثانيها وعليه اقتصر الحسن تنبيه المكلفين على عدم اهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبة في الكتاب . وثالثها عدم تغيير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب ، ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » ، وهذا الكتاب يسمى اللوح المحفوظ لحفظه عن التحريف ووصول الشياطين إليه أو من المحو والإثبات بناء على أنهما إنما يكونان في صحف الملائكة دونه . والبلخي اختار

أن معنى قوله تعالى (في كتاب مبين) أنه محفوظ غير منسي ولا مغفول عنه ، كما يقول القائل لغيره ما تصنعه مسطور مكتوب عندي فانه إنما يريد أنه حافظ له يريد مكافأته عليه ، وأنشدوا لذلك :

* ان لسلمى عندنا ديوانا * وذكر الامام ههنا ما سماه دقيقة ، وهو أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة وهم كالكبريت الأحمر (وعنده مفاتح الغيب) من تلك القضايا وحيث أريد ايصالها إلى كل عقل لان القرآن إنما نزل لينتفع به جميع الخلق ذكر مثال من الامور المحسوسة الداخلة تحت تلك القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل واحد فذكر (ويعلم ما في البر والبحر) ليكشف به عن حقيقة عظمة ذلك المعقول . وقدم ذكر البر لأن الانسان قد شاهد أحواله وكثرة ما فيه *

وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب فاذا استحضر الخيال معلومات البر والبحر وعرف أن مجموعها حقير من جنب ما دخل في دائرة عموم ، و (عنده مفاتح الغيب) يصير ذلك مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت ذلك ، ثم كشف سبحانه عن عظمة البر والبحر بقوله عز وجل : (وما تسقط من ورقة الا يعلمها) ، وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في الأرض من المدن والقرى والمفاوز والمهالك ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر . ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة الا والحق يعلمها ، ثم ذكر مثالا أشد هيبة وهو (ولا حبة) الخ *

وذلك لأن الحبة تكون في غاية الصغر و (ظلمات الأرض) يخفى فيها أكبر الأجسام وأعظمها فاذا سمع العاقل ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علمه سبحانه انتبه غاية الانتباه وفاز من مجموع ذلك بالحظ الأوفر من المعنى المشار اليه في صدر الآية ، ثم انه تعالى لما قوى ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة عاد إلى ذكر تلك القضية بعبارة أخرى وهي قوله عز اسمه (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب) فانه عين ما تقدم ، وهذا مبني على أحد الوجوه في الآية فلا تغفل ، وفيها دليل على أن الله تعالى عالم بالجزئيات *

ونسبت المخالفة فيه للفلاسفة ، والحق أنهم لا ينكرون ذلك . وإنما ينكرون علمه سبحانه بها بوجه جزئي وهو بحث طويل الذيل . وكذا بحث علمه تعالى من حيث هو . وقد ألفت فيه الرسائل وصار معترك أفهام الأواخر والأوائل وسبحان من لا يقدر قدره غيره *

﴿ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ ﴾ أي ينيمكم فيه كما نقل عن الزجاج والجبائي ، ففيه استعارة تبعية حيث استعير التوفي من الموت للنوم لما بينهما من المشاركة في زوال احساس الحواس الظاهرة والتمييز ، قيل : والباطنة أيضا ، وأصله قبض الشيء بتمامه ، ويقال : توفيت الشيء واستوفيته بمعنى ﴿ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ﴾ أي ما كسبتم وعملتم فيه من الاثم كما أخرج ذلك ابن جرير ، وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقتادة وهو الذي يقتضيه سياق الآية فانه للتهديد والتوبيخ ، ولهذا أوثر « يتوفاكم » على ينيمكم

ونحوه «بجرحتم» على كسبتم ادخالا للمخاطبين الكفرة في جنس جوارح الطير والسباع، وبعضهم يجعل الخطاب عاما والمراد من الليل والنهار الجنس المتحقق في كل فرد من افرادهما، والمراد بالتوفي والبعث الموجودين فيهما متحقق قضاء الأجل المسمى المترتب عليهما، والباء في الموضعين بمعنى في كما أشرنا اليه .

والمراد بعلمه سبحانه ذلك كما قيل: علمه قبل الجرح كما يلوح به تقديم ذكره عـلى البعث أي يعلم ما تجرحون، وصيغة الماضي الدلالة على التحقق، وتخصيص التوفي بالليل والجرح بالنهار للجرى على السنن المعتاد وإلا فقد ينعكس ﴿ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ ﴾ أي يوقظكم في النهار، وهل هو حقيقة في هذا المعنى أو مجاز فيه قولان . والمتبادر منه في عرف الشرع احياء الموتى في الآخرة وجعلوه ترشيحا للتوفي وهو ظاهر جدا على المتبادر في عرف الشرع لا لاختصاصه بالمشبه به . ويقال على غيره: انه لا يشـترط في الترشيح اختصاصه بالمشبه به بل أن يكون أخص به بوجه كما قرروه في قوله «له لبد أظفاره لم تقلم» ، والبعث في الموتى أقوى لأن عدم الاحساس فيه كذلك فازالته أشد . وقد صرحوا أيضا ان الترشيح يجوز أن يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة لا يقصد به إلا تقويتها .

ويجوز أن يكون مستعاراً من ملائم المستعار منه للائم المستعار له ، والجملة عطف على (يتوفاكم) وتوسيط (ويعلم) الخ بينهما لبيان ما في بعثهم من عظيم الاحسان اليهم بالتنبيه على أن ما يكسبونه من الاثم مع كونه مما يستأهلون به ابقاءهم على التوفي بل اهلاكهم بالمرة يفيض سبحانه عليهم الحياة ويمهلهم كما ينبىء عنه كلمة التراخي كأنه قيل: هو الذي يتوفاكم في جنس الليالي ثم يبعثكم في جنس الأنهر مع علمه جل شأنه بما ترتكبون فيها ﴿ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُسَمًّى ﴾ معين لكل فرد وهو أجل بقائه في الدنيا ، وتكلف الزمخشري في تفسير الآية فجعل ضمير «فيه» جاريا مجرى اسم الاشارة عائدا على مضمون كونهم متوفين وكاسبين و«في» بمعنى لام العلة كما في قولك: فيم دعوتني، والأجل المسمى هو الكون في القبور أي ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذي قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله ليقضى الأجل الذي سماه سبحانه وضربه لبعث الموتى وجزائهم على أعمالهم ، وما ذكرناه هو الذي ذهب اليه الزجاج . والجبائي . وغالب المفسرين وهو عرى عن التكلف الذي لا حاجة اليه .

وزعم بعضهم أن الداعي اليه هو أن قوله تعالى: (ويعلم ما جرحتم بالنهار) دال على حال اليقظة وكسبهم فيها ، وكلمة ثم تقتضي تأخير البعث عنها فلهذا عدل الزمخشري إلى ما عدل اليه ، وقال بعض المحققين: إن قوله سبحانه (ويعلم) الخ إشارة إلى ما كسب في النهار السابق على ذلك الليل والواو للحال ولا دلالة فيه على الايقاظ من هذا التوفي وأن الايقاظ متأخر عن التوفي وأن قولنا: يفعل ذلك التوفي لتنقضى مدة الحياة المقدرة كلام منتظم غاية الانتظام ، ولا يخفى أن فيه تكلفا أيضا مع أن واو الحال لا تدخل على المضارع إلا شذوذا أو ضرورة في المشهور ، ووجه سنان التراخي المفاد بثم بأن حقيقة الاماتة في الليل تتحقق في أوله والايقاظ متراخ عنه وإن لم يتراخ عن جملته .

واعترض بأنه حينئذ لا وجه لتوسيط «ويعلم» الخ بينهما وفيه نظر يعلم مما ذكرنا ﴿ ثُمَّ إِلَيْهِ ﴾ سبحانه لا إلى غيره أصلا ﴿ مَرْجِعُكُمْ ﴾ أي رجوعكم ومصيركم بالموت ﴿ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٦٠ ﴾ بالمجازاة

بأعمالكم التي كنتم داومتم على عملها في الدنيا .

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ فلا يعجزه أحد منهم ولا يحول بينه سبحانه وبين ما يريده فيهم ، و«فوق» نصب على الظرفية حال أو خبر بعد خبر ، وقد تقدم الكلام مبسوطاً فيها للعلماء في هذه الآية ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ من الملائكة وهم الكرام الكاتبون المذكورون في قوله تعالى: «وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين» أو المعقبات المذكورة في قوله سبحانه: «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» ، وقيل : المراد ما يشمل الصنفين، ويقدر المحفوظ الأعمال والأنفس والأعم . وعن قتادة يحفظون العمل والرزق والأجل .

والذي ذهب إليه أكثر المفسرين المعنى الأول في الحفظة ، وهم عند بعض يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات بأسرها كما يشعر بذلك «مالهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» وجاء في الأثر تفسير الصغيرة بالتبسم والكبيرة بالضحك «وما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» وقال آخرون: لا يكتبون المباحات إذ لا يترتب عليها شيء .

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن مع كل إنسان ملكين أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره فإذا تكلم الإنسان بحسنة كتبها من على اليمين وإذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار: انتظره لعله يتوب منها فإن لم يتب كتب عليه والمشهور أنهما على الكتفين، وقيل: على الذقن، وقيل: في الفم يمينه ويساره. واللازم الإيمان بهما دون تعيين محلهما والبحث عن كيفية كتابتهما ، وظواهر الآيات تدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأفعال كقوله تعالى: (ما يلفظ من قول) الخ ، وقوله سبحانه : (يعلمون ما تفعلون) وأما على صفات القلوب كالإيمان والكفر مثلا فليس في الظواهر ما يدل على اطلاعهم عليها ، والأخبار بعضها يدل على الاطلاع كخبر «إذا هم العبد بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة» فإن الهم من أعمال القلب كالإيمان والكفر ، وبعضها يدل على عدم الاطلاع كخبر «إذا كان يوم القيامة يجاء بالأعمال في صحف مختمة فيقول الله تعالى اقبلوا هذا وردوا هذا فتقول الملائكة وعزتك ما كتبنا إلا ما عمل فيقول سبحانه: إن عمله كان لغيري وإني لا أقبل اليوم إلا ما كان لوجهي» وفي رواية مرسلة لابن المبارك «إن الملائكة يرفعون أعمال العبد من عباد الله تعالى فيستكثرونه ويزكونه حتى يبلغوا به حيث شاء الله تعالى من سلطانه فيوحي الله تعالى إليهم إنكم حفظة عمل عبدي وأنا رقيب على ما في نفسه إن عبدي هذا لم يخلص في عمله فاجعلوه في سجين» الحديث . والقائل بأنهم لا يكتبون إلا الأعمال الظاهرة يقول: معنى كتبت في حديث الهم بالحسنة ثبتت عندنا وتحققت لا كتبت في صحف الملائكة .

والقائل بأنهم يكتبون الأعمال القلبية يقول باستثناء الرياء فيكتبون العمل دونه ويخفيه الله تعالى عنهم ليبطل سبحانه به عمل المرائي بعد كتابته إما في الآخرة أو في الدنيا زيادة في تنكيله وتفضيح حاله ، ولعل هذا كما يفعل به يوم القيامة من رده إلى النار بعد تقريبه من الجنة .

فقد روى أبو نعيم . والبيهقي . وابن عساكر . وابن النجار أنه يؤمر بناس يوم القيامة إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا ريحها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله تعالى لأهلها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون بحسرة ما رجع الأولون والآخرون بمثلها فيقولون: ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن ترينا ما أريتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأوليائك كان أهون علينا قال : ذلك أردت بكم يا أشقياء

كنتم إذا خلوتم بارزتموني بالعظائم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤون الناس بأعمالكم خلاف ماتعطوني من قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني وأجللتم الناس ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتركوا لي فاليوم أذيقكم العذاب مع ماحرمتم من الثواب ، والكل عندي محتمل ولاقطع فتدبر .

واختلفوا في أن الحفظة هل يتجددون كل يوم وليلة أم لا ؟ فقيل : إنهم يتجددون وملائكة الليل غير ملائكة النهار دائما إلى الموت ، وقيل : إن ملائكة الليل يذهبون فتأتي ملائكة النهار ثم إذا جاء الليل ذهبوا ونزل ملائكة الليل الأولون لاغيرهم وهكذا ، وقيل : إن ملائكة الحسنات يتجددون دون ملائكة السيئات وهو الذي يقتضيه حسن الظن بالله تعالى . واختلف في مقرهم بعد موت المكلف فقيل : يرجعون مطلقا إلى معابدهم في السماء ، وقيل : يبقون حذاء قبر المؤمن يستغفرون له حتى يقوم من قبره . وصحح غير واحد أن كاتب الحسنات لاينحصر في واحد لحديث رأيت كذا وكذا يبتدرونها أيهم يكتبها أول ، والحكمة في هؤلاء الحفظة أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ذلك أزجر له عن تعاطي المعاصي والقبائح وأن العبد إذا وثق بلطف سيده واعتمد على ستره وعفوه لم يحتشم منه احتشامه من خدمه المطلعين عليه ، وقول الامام : يحتمل أن تكون الفائدة في الكتابة أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن بخلاف وزن الصحائف فانه ممكن ليس بشيء كما لايخفى ، والقول بوزن الصحائف أنفسها قول لبعضهم ، هذا (ويرسل) إما مستأنف أو عطف على (القاهر) لأنه بمعنى الذي يقهر ، وعطفه كما زعم أبو البقاء على «يتوفاكم» ومابعده من الافعال المضارعة ليس بشيء كاحتمال جعله حالا من الضمير في (القاهر) أو في الظرف لأن الواو الحالية كما أشرنا اليه آنفا لاتدخل على المضارع ، وتقدير المبتدأ لايخرجه عن الشذوذ على الصحيح . «وعليكم» متعلق بيرسل لما فيه من معنى الاستيلاء ، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقيل : هو متعلق بمحذوف وقع حالا من حفظة إذ لو تاخر لكان صفة أي كائنين عليكم .

وقيل : متعلق بحفظة وهو جمع حافظ ككتبة وكاتب ، و«حتى» في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ هي التي يبتدأ بها الكلام وهي مع ذلك تجعل مابعدها من الجملة الشرطية غاية لما قبلها كانه قيل : ويرسل عليكم حفظة يحفظون ما يحفظون منكم مدة حياتكم حتى إذا انتهت مدة أحدكم وجاء أسباب الموت ومباديه ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ الآخرون المفوض إليهم ذلك وانتهى هناك حفظ الحفظة ، والمراد بالرسل على ما أخرجه ابن جرير وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أعوان ملك الموت ، ونحوه ما أخرجاه عن قتادة قال : إن ملك الموت له رسل يباشرون قبض الأرواح ثم يدفعونها إلى ملك الملك .

وأخرج عبد الرزاق ، وابن المنذر عن الكلبي أن ملك الموت هو الذي يلي ذلك ثم يدفع الروح ان كانت مؤمنة الى ملائكة الرحمة وان كانت كافرة الى ملائكة العذاب . والأكثرون على أن المباشر ملك الموت وله أعوان من الملائكة ، واسناد الفعل الى المباشر والمعاون معا مجاز كما يقال بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ، وقد جاء اسناد الفعل الى ملك الموت فقط باعتبار أنه المباشر والى الله تعالى باعتبار أنه سبحانه الآمر الحقيقي . وقد أشرنا فيما تقدم ان بعض الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم قال : ان المتوفي تارة يكون

هو الله تعالى بلا واسطة وتارة الملك وتارة الرسل وغيرهم ذلك حسب اختلاف أحوال المتوفى . وعن الزجاج وهو غريب أن المراد بالرسل هنا الحفظة فيكون المعنى يرسلهم للحفظ في الحياة والتوفي عند مجيء الممات . وقرأ حمزة « توفاه » بألف ممالة . وقرىء في الشواذ « تتوفاه » ﴿وَهُمْ﴾ أي الرسل ﴿لَا يُفَرِّطُونَ ٦١﴾ بالتواني والتأخير .

وقرأ الأعرج « يفرطون » بالتخفيف من الإفراط . وهو مجاوزة الحد وتكون بالزيادة والنقصان أي لا يجاوزون ما حد لهم بزيادة أو نقصان ، والجملة حال من (رسلنا) وقيل : مستأنفة سيقت لبيان اعتنائهم بما أمروا به ﴿ثُمَّ رُدُّوا﴾ عطف على « توفته » والضمير قيل للكل المدلول عليه بأحد وهو السر في مجيئه بطريق الالتفات ، والإفراد أولا والجمع آخرا لوقوع التوفي على الانفراد والرد على الاجتماع .

وذهب بعض المحققين أن فيه التفاتا من الخطاب الى الغيبة ومن التكلم اليها لأن الرد يناسبه الغيبة بلا شبهة وان لم يكن الرد حقيقة لأنهم ماخرجوا من قبضة حكمه سبحانه طرفة عين . ونقل الامام القول بعود الضمير على الرسل أي أنهم يموتون كما يموت بنو آدم ، والأول هو الذي عليه غالب المفسرين . والمراد « ثم ردوا » بعد البعث والحشر أو من البرزخ ﴿إِلَى اللَّهِ﴾ أي الى حكمه وجزائه أو الى موضع العرض والسؤال ﴿مَوْلَاهُمُ﴾ أي مالكهم الذي يلي أمورهم على الاطلاق ولا ينافي ذلك قوله تعالى :(وان الكافرين لا مولى لهم) لأن المولى فيه بمعنى الناصر ﴿الْحَقِّ﴾ أي العدل أو مظهر الحق أو الصادق الوعد .

وذكر حجة الاسلام قدس سره ان الحق مقابل الباطل وكل ما يخبر عنه فاما باطل مطلقا واما حق مطلقا واما حق من وجه باطل من وجه ، فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقا والواجب بذاته هو الحق مطلقا والممكن بذاته الواجب بغيره حق من وجه باطل من وجه ، فمن حيث ذاته لا وجود له فهو باطل ومن جهة غيره مستفيد الوجود فهو حق من الوجه الذي يلي مفيد الوجود ، فمعنى الحق المطلق هو الموجود الحقيقي بذاته الذي منه يؤخذ كل حقيقة وليس ذلك إلا الله تعالى ، وهذا هو مراد القائل إن الحق هو الثابت الباقي الذي لا فناء له ، وفي التفسير الكبير أن لفظ المولى والولي مشتقان من القرب وهو سبحانه القريب ويطلق المولى أيضا على المعتق وذلك كالمشعر بأنه جل شأنه أعتقهم من العذاب وهو المراد من قوله سبحانه (سبقت رحمتي غضبي) وأيضا أضاف نفسه إلى العبيد وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة، وأيضا قال عز اسمه :(مولاهم الحق) والمعنى أنهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال سبحانه: (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) فلما مات الانسان تخلص من تصرفات الموالي الباطلة وانتقل إلى تصرف المولى الحق انتهى . وهو كما ترى .

وادعى أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لأن صريحها يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله تعالى والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله تعالى لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لتعاليه سبحانه عنهما بل يجب أن يكون مفسرا بكونه منقادا لحكم الله تعالى مطيعا لقضائه وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت أنه حصل ههنا موت وحياة أما الموت

فتعين بالقبض نفي الحياة بصرف الروح ولما قال سبحانه : (ردوا) وثبت أن المردود هو الروح ثبت أن الانسان ليس إلا هي وهو المطلوب ، وكذا تشعر بكون الروح موجودة قبل التعلق بالبدن لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال إنما يكون لو كانت موجودة كذلك ، ونظيره قوله سبحانه : (ارجعي إلى ربك) وقوله تعالى (ثم إليه مرجعكم) ولا يخفى ما في ذلك فتدبر . وقرىء (الحق) بالنصب على المدح ه

وجوز أن يكون على أنه صفة للمفعول المطلق أي الرد الحق فلا يكون حينئذ المراد به الله عز وجل والأول أظهر (أَلَا لَهُ الْحُكْمُ) يومئذ صورة ومعنى لا لغيره بوجه من الوجوه . واستدل بذلك على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب إذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله تعالى حكم وهو أخذ الثواب وهو ينافي ما دلت عليه الآية من الحصر (وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ٦٢) يحاسب جميع الخلائق بنفسه في أسرع زمان وأقصره ، ويلزم هذا أن لا يشغله حساب عن حساب ولا شأن عن شأن . وفي الحديث أنه تعالى يحاسب الكل في مقدار حلب شاة . وفي بعض الاخبار في مقدار نصف يوم . وذهب بعضهم إلى أنه تعالى لا يحاسب الخلق بنفسه بل يأمر سبحانه الملائكة عليهم السلام فيحاسب كل واحد منهم واحدا من العباد . وذهب آخرون إلى أنه عز وجل إنما يحاسب المؤمنين بنفسه وأما الكفار فتحاسبهم الملائكة لأنه تعالى لو حاسبهم لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفتهم : (ولا يكلمهم) وأجاب الأولون عن هذا بأن المراد أنه تعالى لا يكلمهم بما ينفعهم فان ظواهر الآيات ومنها ما تقدم في هذه السورة من قوله تعالى : (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) وقوله سبحانه (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) تدل على تكليمه تعالى لهم في ذلك اليوم ، ثم إن كيفية ذلك الحساب مما لا تحيط بتفصيلها عقول البشر من طريق الفكر أصلا وليس لنا إلا الايمان به مع تفويض الكيفية وتفصيلها إلى عالم الغيب والشهادة . وادعى الفلاسفة أن كثرة الأفعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة وأنه يجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر في حصول تلك الملكة بل يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجه ما في ذلك وحينئذ يقال إن الأفعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة وكذلك الافعال الصادرة من الرجل فتكون الأيدي والأرجل شاهدة على الانسان بمعنى أن تلك الآثار النفسانية إنما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان ذلك الصدور جاريا مجرى الشهادة بحصول تلك الآثار في جواهر النفس . وأما الحساب فالمقصود منه استعلام ما بقي من الدخل والخرج ، ولما كان لكل ذرة من الأعمال أثر حسن أو قبيح حسب حسن العمل وقبحه ولا شك أن تلك الأعمال كانت مختلفة فلا جرم كان بعضها معارضا بالبعض وبعد حصول المعارضة يبقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر آخر من الذميم فاذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك وهو إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم وهو الآن الذي فيه ينقطع فيه تعلق النفس من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب ، وزعم من نقل هذا عنهم أنه من تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية ، وأنا أقول :

راحت مشرقة ورحت مغربا   شتان بين مشرق ومغرب

﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ أي قل لهم تقريراً بانحطاط شركائهم عن رتبة الالهية، والمراد من ظلمات البر والبحر كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما شدائدهما وأهوالها التي تبطل الحواس وتدهش العقول. والعرب كما قال الزجاج تقول لليوم الذي يلقى فيه شدة: يوم مظلم حتى أنهم يقولون: يوم ذو كواكب أي أنه يوم قد اشتدت ظلمته حتى صار كالليل في ظلمته، وأنشد:

بني أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يوم ذو كواكب أشهب

ومن الأمثال القديمة رأى الكواكب ظهراً أي أظلم عليه يومه لاشتداد الأمر فيه حتى كأنه أبصر النجم نهاراً، ومن ذلك قول طرفة:

إن تنـوله فقد تمنعه وتريه النجم يجري بالظهر

وقيل: المراد ظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة البحر، وقيل: ظلمة البر بالخسف فيه وظلمة البحر بالغرق فيه، والظلمات على الأول كما قيل استعارة وعلى الأخيرين حقيقة، ومنهم من جعلها كناية عن الخسف والغرق والكلام في الكناية معلوم، ومن جوز جمع الحقيقة والمجاز فسر الظلمات بظلمة الليل والغيم والبحر والتيه والخوف. وقرأ يعقوب وسهل (ينجيكم) بالتخفيف من الانجاء والمعنى واحد، وقوله تعالى: ﴿ تَدْعُونَهُ ﴾ في موضع الحال من مفعول (ينجيكم) كما قال أبو البقاء، والضمير له أي من ينجيكم منها حال كونكم داعين له، ويجوز أن يكون حالا من فاعله أي من ينجيكم منها حال كونه مدعوا من جهتكم ﴿ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾ أي اعلانا وإسراراً كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. والحسن ونصبهما على المصدرية. وقيل: بنزع الخافض، والاعلان والاسرار يحتمل أن يراد بهما ما باللسان، ويحتمل أن يراد بهما ما باللسان والقلب، ويجوز أن يكونا منصوبين على الحال من فاعل (تدعون) أي معلنين ومسرين.

وقرأ أبو بكر عن عاصم (خفية) بكسر الخاء وهو لغة فيه كالاسوة والاسوة، وقوله سبحانه: ﴿ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا ﴾ في محل النصب على المفعولية لقول مقدر وقع حالا من فاعل تدعون أيضا أي قائلين: لئن أنجيتنا، والكوفيون يحكمون بما يدل على معنى القول كتدعون من غير تقدير والصحيح التقدير، وقيل: إن الجملة القسمية تفسير للدعاء فلا محل لها. وقرأ أهل الكوفة (أنجانا) بلفظ الغيبة مراعاة لتدعونه دون حكاية خطابهم في حالة الدعاء غير أن عاصما قرأ بالتفخيم والباقون بالامالة، وقوله سبحانه ﴿ مِنْ هَذِهِ ﴾ إشارة إلى ما هم فيها المعبر عنها بالظلمات ﴿ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ٦٣ ﴾ أي الراسخين في الشكر المداومين عليه لأجل هذه النعمة الجليلة أو جميع النعم التي هذه من جملتها ﴿ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ﴾ أي غم يأخذ بالنفس، والمراد به إما ما يعم ما تقدم والتعميم بعد التخصيص كثير أو ما يعتري المرء من العوارض النفسية التي لا تتناهى كالامراض والاسقام، وأمره ﷺ بالجواب مع كونه من وظائفهم للايذان بظهوره وتعينه أو للاهانة لهم مع بناء قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ ٦٤ ﴾ عليه أي الله تعالى وحده ينجيكم مما تدعونه إلى كشفه ومن غيره ثم أنتم بعد ما تشاهدون هذه النعم الجليلة تعودون إلى الشرك في عبادته سبحانه ولا توفون بالعهد، ووضع (تشركون) موضع لا تشكرون الذي هو الظاهر المناسب لوعدهم السابق المشار اليه بقوله تعالى: « لنكونن

من الشاكرين ، للتنبيه على أن من أشرك في عبادة الله تعالى فكأنه لم يعبده رأسا إذ التوحيد ملاك الأمر وأساس العبادة ، وقيل : لعل المقصود التوبيخ بأنهم مع علمهم بأنه لم ينجهم إلا الله تعالى كما أفاده تقديم المسند اليه أشركوا ولم يخصوا الله تعالى بالعبادة فذكر الاشراك في موقعه، وكلمة ـ ثم ـ ليس للتراخي الزماني بل لكمال البعد بين إحسان الله تعالى عليهم وعصيانهم، ولم يذكر متعلق الشرك تنزيله منزلة اللازم تنبيها على استبعاد الشرك في نفسه ه

وقرأ أهل الكوفة . وأبو جعفر . وهشام عن ابن عامر (ينجيكم) بالتشديد والباقون بالتخفيف ه

﴿ قُلْ ﴾ يامحمد لهؤلاء الكفار ﴿ هُوَ الْقَادِرُ ﴾ لا غيره سبحانه ﴿ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ ﴾ أي يرسل ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ متعلق بيبعث . وتقديمه على المفعول الصريح وهو قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا ﴾ للاعتناء به والمسارعة إلى بيان كون المبعوث مما يضرهم ولتهويل أمر المؤخر، والكلام استئناف مسوق لبيان أنه تعالى هو القادر على إلقائهم في المهالك اثر بيان أنه سبحانه هو المنجي لهم منها، وفيه وعيد ضمني بالعذاب لاشراكهم المذكور، والتنوين للتفخيم أي عذابا عظيما ﴿ مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾ أي من جهة العلو كالصيحة. والحجارة . والريح . وإرسال السماء ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ أي من جهة السفل كالرجفة . والخسف . والاغراق ، وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: من فوقكم أي من قبل أمرائكم وأشرافكم ومن تحت أرجلكم أي من قبل سفلتكم وعبيدكم . وفي رواية أخرى عنه تفسير الأول بأئمة السوء والثاني بخدم السوء والمتبادر ما قدمناوهو المروي عن غير واحد من المفسرين . والجار والمجرور متعلق بيبعث أيضا، ويجوز أن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لعذابا . وأو لمنع الخلو دون الجمع فلا منع لما كان من الجهتين معا كما فعل بقوم نوح عليه الصلاة والسلام ه

﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ ﴾ أي يخلط أمركم عليكم ففي الكلام مقدر، وخلط أمرهم عليهم بجعلهم مختلفي الاهواء ، وقيل : المراد اختلاط الناس في القتال بعضهم ببعض فلا تقدير ، وعليه قول السلمي :

وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبست نفضت لها يدي

وقرىء (يلبسكم) بضم الياء وهو عطف على «يبعث» وقوله تعالى : ﴿ شِيَعًا ﴾ جمع شيعة كسدرة وسدر وهم كل قوم اجتمعوا على أمر نصب على الحال ، وقيل : إنه مصدر منصوب بيلبسكم من غير لفظه ، وجوز على هذا أن يكون حالا أيضا أي مختلفين ، وقوله سبحانه : ﴿ وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ عطف على «يبعث» كما نقل عن السمين، ويفهم من كلام البعض أنه عطف على يلبس وهو من قبيل عطف التفسير أو من عطف المسبب على السبب . وقرىء (نذيق) بنون العظمة على طريق الالتفات لتهويل الأمر والمبالغة في التحذير . والبعض الأول على ما قيل ـ الكفار والثاني المؤمنون ففيه حينئذ وعد ووعيد ، وقيل : كلا البعضين من الكفار أي نذيق كلا بأس الآخر ، وقيل البعضان من المؤمنين فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن الحسن أنه قال في قوله سبحانه : (عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) هذا للمشركين وفي قوله تعالى :(أو يلبسكم شيعا ويذيق) الخ هذا للمسلمين ولا يخفى أنه تفكيك للنظم الكريم ، ولعل مراد الحسن أن هذا يكون للمسلمين ويقع فيهم دون الأول ، وأخرج ابن جرير عنه أيضا أنه قال : « لما نزلت هذه

الآية قام النبي ﷺ فتوضأ فسأل ربه عز وجل أن لا يرسل عليهم عذابا من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يلبس أمته شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بني إسرائيل فهبط إليه ﷺ جبريل عليه السلام فقال: يامحمد إنك سألت ربك أربعا فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصلهم فانهما عذابان لكل أمة استجمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ولكنهم يلبسون شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض، وهذان عذابان لأهل الاقرار بالكتب والتصديق بالانبياء عليهم السلام » وأخرج أحمد . ومسلم . وأبو داود . والترمذي . وابن ماجه . والحاكم وصححه واللفظ له عن ثوبان أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: « إن ربي زوى لي الارض حتى رأيت مشارقها ومغاربها وأعطاني الكنزين الأحمر والابيض وإن أمتي سيبلغ ملكها مازوى لي منها وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة فأعطانيها وسألته أن لا يسلط عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها وقال: يامحمد إني إذا قضيت قضاء لم يرد إني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكها بسنة عامة ولا أظهر عليهم عدواً من غيرهم فيستبيحهم عامة ولو اجتمع من بين أقطارها حتى يكون بعضهم هو يهلك بعضا وبعضهم هو يسبي بعضا » الحديث.

وأخرج أحمد . والطبراني وغيرهما عن أبي بصرة الغفاري عن النبي ﷺ قال: « سألت ربي أربعا فأعطاني ثلاثا ومنعني واحدة سألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يظهر عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يهلكهم بالسنين كما أهلكت الامم فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يلبسهم شيعا ويذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها » والأخبار في هذا المعنى كثيرة . وفي بعضها دلالة على عد اللبس والاذاقة أمراً واحدا وفي بعضها دلالة على عد ذلك أمرين، ومن هنا نشأ الاختلاف السابق في العطف، وأيد بعضهم العطف على يلبس لا على (يبعث) بكونه بالواو دون أو . ولا يعارض ماروي عن الحسن من عدم وقوع الأولين في هذه الأمة ما أخرجه أحمد . والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال في هذه الآية: « أما أنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد » وكذا ما أخرج الأول في مسنده من طريق أبي العالية عن ابن كعب أنه قال في الآية: هن أربع وكلهن واقع لا محالة لجواز أن يراد بالوقوع وقوع لا على وجه الاستئصال وبعدم الوقوع عدمه على وجه الاستئصال وكلام الحسن كالصريح في هذا فافهم.

﴿ انظر كيف نصرف الآيات ﴾ أي نحولها من نوع إلى آخر من أنواع الكلام تقريرا للمعنى وتقريبا إلى الفهم أو نصرفها بالوعد والوعيد ﴿ لعلهم يفقهون ٦٥ ﴾ أي كي يعلموا جلية الأمر فيرجعوا عما هم عليه من المكابرة والعناد، واستدل بعض أهل السنة بالآية على أن الله تعالى خالق للخير والشر، وقال بعض الحشوية والمقلدة: إنها من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال لما أن في ذلك فتح باب التفرق والاختلاف المذموم بحكم الآية وليس بشيء كما لا يخفى ﴿ وكذب به ﴾ أي القرآن كما قال الأزهري وروي ذلك عن الحسن، وقيل: الضمير لتصريف الآيات، واختاره الجبائي . والبلخي . وقيل: هو للعذاب واختاره غالب المفسرين ﴿ قومك ﴾ أي قريش، وقيل: هم وسائر العرب، وأياما كان فالمراد المعاندون منهم، قيل:

ولعل ايرادهم بهذا العنوان للايذان بكمال سوء حالهم فان تكذيبهم بذلك مع كونهم من قومه عليه الصلاة والسلام مما يقضي بنهاية عتوهم ومكابرتهم، وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر مراراً ●

﴿ وَهُوَ الْحَقُّ ﴾ أي الكتاب الصادق في كل ما نطق به لاريب فيه أو المتحقق الدلالة أو الواقع لامحالة والواو حالية والجملة بعدها في موضع الحال من الضمير المجرور ، وقيل : الواو استئنافية (١) وبعدها مستأنفة. وأياما كان ففيه دلالة على عظم جنايتهم ونهاية قبحها ﴿ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ٦٦ ﴾ أي بموكل فوض أمركم إلى أحفظ أعمالكم لاجازيكم بها إنما أنا منذر ولم آل جهدا في الانذار والله سبحانه هو المجازي قاله الحسن ●

وقال الزجاج : المراد اني لم أومر بحربكم ومنعكم عن التكذيب وفي معناه مانقل عن الجبائي والآية على ماروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما منسوخة بآية القتال ولا بعد في ذلك على المعنى الثاني ●

﴿ لِكُلِّ نَبَإٍ ﴾ أي لكل شيء ينبأ به من الأنباء التي من جملتها عذابكم أو لكل خبر من الأخبار التي من جملتها خبر مجيئه ﴿ مُسْتَقَرٌّ ﴾ أي وقت استقرار ووقوع البتة أو وقت استقراره ووقوع مدلوله وليس مصدرا ميميا ●

﴿ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ٦٧ ﴾ أي حال نبئكم في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما معا، وسوف للتأكيد ●

﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا ﴾ بالتكذيب والاستهزاء بها والطعن فيها كما هو دأب قريش وديدنهم في أنديتهم وهم المراد بالموصول . وعن مجاهد أهل الكتاب فان ديدنهم ذلك أيضا ، ولذا أتى باذا الدالة على التحقيق ، وهذا بخلاف النسيان الآتي ، وأصل الخوض من خاض القوم في الحديث وتخاوضوا إذا تفاوضوا فيه ، وقال الطبرسي : الخوض التخليط في المفاوضة على سبيل العبث واللعب وترك التفهم والتبيين ، وقال بعض المحققين : أصل معنى الخوض عبور الماء استعير للتفاوض في الأمور ، وأكثر ماورد في القرآن للذم ﴿ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ أي اتركهم ولاتجالسهم ﴿ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ ﴾ أي كلام ﴿ غَيْرِهِ ﴾ أي غير آياتنا. والتذكير باعتبار كونها حديثا فان وصف الحديث بمغايرتها مشير إلى اعتبارها بعنوان الحديثية ، وقيل : باعتبار كونها قرآنا ، والمراد بالخوض هنا التفاوض لابقيد التكذيب والاستهزاء . وادعى بعضهم أن المعنى حتى يشتغلوا بحديث غيره وأن ذكر (يخوضوا) للمشاكلة ، واستظهر عود الضمير إلى الخوض . واستدل بعض العلماء بالآية على أن (إذا) تفيد التكرار لحرمة القعود مع الخائض كلما خاض . ونظر فيه بأن التكرار ليس من إذا بل من ترتب الحكم على مأخذ الاشتقاق ●

واستدلال بعض الحشوية بها على النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله تعالى وصفاته زاعما أن ذلك خوض في آيات الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت اليه ﴿ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ ﴾ بأن يشغلك فتنسى الأمر بالاعراض عنهم فتجالسهم ابتداء أو بقاء ، وهذا على سبيل الفرض إذلم يقع وأنى للشيطان سبيل إلى اشغال رسول الله ﷺ ، ولذا عبر بأن الشرطية المزيدة مابعدها ●

وذهب بعض المحققين أن الخطاب هنا وفيما قبل لسيد المخاطبين عليه الصلاة والسلام والمراد غيره، وقيل: لغيره ابتداء أي إذا رأيت أيها السامع وان أنساك أيها السامع . والمشهور عن الرافضة اختيار أن النبي ﷺ

---

(١) قوله وبعدها مستأنفة كذا بخطه والامر سهل

منزه عن النسيان لقوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى) وأن غيرهم ذهب إلى جوازه . وعلى نسبة الأول اليهم نص صاحب الاحكام . والجبائي . وغيرهما . وقال الأخير : إن الآية دليل على بطلان قولهم ذلك . والذى وقفت عليه فى معتبرات كتبهم أنهم لا يجوزون النسيان ، وكذا السهو على النبي ﷺ وكذا على سائر الأنبياء عليهم السلام فيما يؤديه عن الله تعالى من القرآن والوحي . وأما ما سوى ذلك فيجوزون عليه عليه الصلاة والسلام أن ينساه مالم يؤد إلى اخلال بالدين *

وأنا أرى أن محل الخلاف النسيان الذى لا يكون منشؤه اشتغال السر بالوساوس والخطرات الشيطانية فان ذلك مما لا يرتاب مؤمن في استحالته على رسول الله ﷺ ، وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه ﷺ فى أحكام الشرع وهو ظاهر القرآن والأحاديث لكن اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام لا يقر عليه بل يعلمه الله تعالى به ، ثم قال الأكثرون يشترط تنبهه عليه الصلاة والسلام على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تأخير ، وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته ﷺ واختاره امام الحرمين ، ومنعت ذلك طائفة من العلماء في الأفعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه ﷺ فى الأقوال البلاغية ، وأجابوا عن الظواهر الواردة فى ذلك . واليـــه مال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني ، وصحح النووي الأول فان ذلك لا ينافى النبوة ، وإذا لم يقر عليه لم يحصل منه مفسدة ولا ينافى الأمر بالاتباع بل يحصل منه فائدة وهو بيان أحكام الناسي وتقرر الأحكام *

وذكر القاضي أنهم اختلفوا فى جواز السهو عليه ﷺ فى الأمور التى لا تتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته واذكار قلبه فجوزه الجمهور . وأما السهو في الأقوال البلاغية فاجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما السهو فى الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذى لا يتعلق بالاحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحي فجوزه قوم اذ لا مفسدة فيه ، ثم قال : والحق الذى لا شك فيه ترجيح قول من قال : يمتنع ذلك على الأنبياء عليهم السلام في كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلف فى خبر لا عمدا ولا سهوا لا فى صحة ولا مرض ولا رضى ولا غضب ، وحسبك فى ذلك أن سيره ﷺ وكلامه وأفعاله مجموعة يعتنى بها على مر الزمان ويتداولها الموافق والمخالف والمؤمن والمرتاب فلم يأت فى شيء منها استدراك غلط فى قول ولا اعتراف بوهم فى كلمة ولو كان لنقل كما نقل سهوه فى الصلاة ونومه عليه الصلاة والسلام عنها واستدراكه رأيه فى تلقيح النخل وفي نزوله بأدنى مياه بدر إلى غير ذلك . وأما جواز السهو فى الاعتقادات فى أمور الدنيا فغير ممتنع . وسيأتى ان شاء الله تعالى تتمة الكلام على هذا المبحث عند تفسير قوله تعالى :(وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته) الآية *

وقرأ ابن عامر (ينسينك) بتشديد السين ونسى بمعنى أنسى ، وقال ابن عطية : نسى أبلغ من أنسى والنون فى القراءتين مشددة وهي نون التوكيد ، والمشهور أنها لازمة فى الفعل الواقع بعد ان الشرطية المصحوبة بما الزائدة ، وقيل : لا يلزم فيه ذلك ، وعليه قول ابن دريد :

أما ترى رأسي حاكى لونه   طرة صبح تحت أذيال الدجى

﴿ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى ﴾ أي بعـــد تذكر الأمر بالاعراض كما عليه جمهور المفسرين . وقال

أبو مسلم: المعنى بعد أن تذكرهم بدعائك إياهم إلى الدين ونهيك لهم عن الخوض في الآيات وليس بشيء.

وجوز الزمخشري أن تكون «الذكرى» بمعنى تذكير الله تعالى إياه وأن المعنى وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد أن ذكرناك قبحها ونبهناك عليه، ولا يخفى أنه وجه بعيد مبني على قاعدة القبح والحسن التي هدمتها معاول أفكار العلماء الراسخين، ثم إنا لا نسلم أن مجالسة المستهزئين مما ينكره العقول مطلقا، وذكر ابن المنير أن اللائق على ما قال ـ وإن أسالك دون ـ وإما ينسينك» على أن انساء الشيطان إن صح فمن السمعي أيسر، وليس هذا أول خوض من الزمخشري في تأويل الآيات بل ذلك دأبه ﴿مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٦٨﴾ أي معهم فوضع المظهر موضع المضمر نعيا عليهم أنهم بذلك الخوض ظالمون واضعون للتكذيب والاستهزاء موضع التصديق والتعظيم راسخون في ذلك، وفي الآية ـ كما قال غير واحد ـ إيذان بعدم تكليف الناسي، وهذه من المسائل المتنازع فيها بينهم وعنونوها بمسئلة تكليف الغافل وعدوا منه الناسي. وللأشعري فيها قولان وصوب عدم التكليف لعدم الفائدة فيه أصلا بخلاف التكليف بالمحال.

ونقل ابن برهان في الأوسط عن الفقهاء القول بصحة تكليفه على معنى ثبوت الفعل بالذمة، وعن المتكلمين المنع إذ لا يتصور ذلك عندهم، وقد يظن أن الشافعي انصه على تكليف السكران يرى تكليف الغافل وهو من بعض الظن فانه إنما كلف السكران عقوبة له لأنه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه الحد بخلاف الغافل. وأورد على القول بالامتناع أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالأمر وذلك لأن الأمر بمعرفته سبحانه وارد فلا جائز أن يكون واردا بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله فيستحيل الاطلاق على هذا الأمر لان معرفة أمره تعالى بدون معرفته سبحانه مستحيل فقد كلف معرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف.

وأجيب: بأن المعرفة الاجمالية كافية في انتفاء الغفلة والمكلف به هو المعرفة التفصيلية أو بأن شرط التكليف إنما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وإن لم يصدق به. وصاحب المنهاج تبعا لصاحب الحاصل أجاب بأن التكليف بمعرفة الله تعالى خارج عن القاعدة بالاجماع، وتمام البحث يطلب من كتب الأصول.

﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ قال أبو جعفر عليه الرحمة: لما نزلت «فلا تقعد بعد الذكرى» الخ قال المسلمون لئن كنا نقوم كلما استهزأ المشركون بالقرآن لم نستطع أن نجلس في المسجد الحرام ولا نطوف بالبيت فنزلت: أي وما يلزم الذين يتقون قبائح أعمال الخائضين وأحوالهم.

﴿مِنْ حِسَابِهِمْ﴾ أي مما يحاسب الخائضون الظالمون عليه من الجرائر ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ أي شيء ما على أن من زائدة للاستغراق «وشيء» في محل الرفع مبتدأ «وما» تميمية أو اسم لها «وهي» حجازية «ومن حسابهم» قال أبو البقاء حال منه لأن نعت النكرة إذا قدم عليها أعرب حالا. وليست (من) بمعنى الأجل خلافا لمن تكلفه.

«وعلى الذين يتقون» متعلق بمحذوف مرفوع وقع خبرا للمبتدأ أو لما الحجازية على رأي من لا يجيز اعمالها في الخبر المقدم مطلقا أو منصوب وقع خبرا لها على رأي من يجوز اعمالها في الخبر المقدم عند كونه ظرفا أو حرف جر.

﴿ وَلَكِنْ ذِكْرَى ﴾ استدراك من النفي السابق أي ولكن عليهم أن يذكروهم ويمنعوهم عما هم فيه من القبائح بما أمكن من العظة والتذكير ويظهروا لهم الكراهة والنكير، ومحل «ذكرى» عند كثير من المحققين إما النصب على أنه مصدر مؤكد للفعل المحذوف أي عليهم أن يذكروهم تذكيراً أو الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف أي ولكن عليهم ذكرى، وجوز أبو البقاء النصب والرفع أيضاً لكن قدر في الأول نذكرهم ذكرى بنون العظمة، وفي الثاني هذه ذكرى، وإلى ذلك يشير كلام البلخي، ولم يجوز الزمخشري عطفه على محل «من شيء» لأن من حسابهم يأباه إذ يصير المعنى «ولكن ذكرى» من حسابهم وهو كما ترى.

واعترض بأنه لا يلزم من العطف على مقيد اعتبار ذلك القيد في المعطوف، والعلامة الثاني يقول: إنه إذا عطف مفرد على مفرد لاسيما بحرف الاستدراك فالقيود المعتبرة في المعطوف عليه السابقة في الذكر عليه معتبرة في المعطوف البتة بحكم الاستعمال تقول: ماجاءني يوم الجمعة أو في الدار أو راكباً أو من هؤلاء القوم رجل ولكن امرأة فيلزم مجيء المرأة في يوم الجمعة وفي الدار وبصفة الركوب وتكون من القوم البتة ولم يجيء الاستعمال بخلافه ولا يفهم من الكلام سواه بخلاف ماجاءني رجل من العرب ولكن امرأة فإنه لا يفيد كون المرأة من غير العرب، قالوا: والسر فيه أن تقدم القيود يدل على أنها أمر مسلم مفروغ عنه وأنها قيد للعامل منسحب على جميع معمولاته وأن هذه القاعدة مخصوصة بالمفرد لذلك، وأما في الجمل فالقيد إن جعل جزأ من المعطوف عليه وإن سبق لم يشاركه فيه المعطوف كما في قوله تعالى: (إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) على مافي شرح المفتاح، وهذا إذا لم تقم القرينة على خلافه كما في قولك: جاءني من تميم رجل وامرأة من قريش.

وتخصيص هذه القاعدة بتقدم القيد وادعاء اطرادها كما ذكره بعض المحققين مما يقتضيه الذوق، ومنهم من عمها كما قال الحلبي: إن أهـــل اللسان والأصوليين يقولون: إن العطف للتشريك في الظاهر. فإذا كان في المعطوف عليه قيد فالظاهر تقييد المعطوف بذلك القيد إلا أن تجيء قرينة صارفة فيحال الأمر عليها فإذا قلت: ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً فالظاهر اشتراك زيد وعمرو في الضرب مقيداً بيوم الجمعة. وإذا قلت: وعمراً يوم السبت لم يشاركه في قيده. والآية من القبيل الأول. فالظاهر مشاركته في قيده وبكفي في المنع. وبحث فيه السفاقسي. وغيره فتدبر.

ومن منع العطف على محل «من شيء» لما تقدم منع العطف على «شيء» لذلك أيضاً ولأن من لا تقدر عاملة بعد الاثبات لأنها إذا عملت كانت في قوة المذكورة المزيدة وهي لاتزاد في الاثبات في غير الظروف أو مطلقاً عند الجمهور ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٦٩ ﴾ أي يجتنبون الخوض حياء أو كراهة لمساءتهم. وجوز أن يكون الضمير للذين يتقون أي لكن يذكر المتقون الخائضين ليثبت المتقون على تقواهم ولا يأثموا بترك ماوجب عليهم من النهي عن المنكر أو ليزدادوا تقوى بذلك -وهذه الآية- كما أخرج النحاس عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وأبو الشيخ عن السدي. وابن جبير- منسوخة بقوله تعالى النازل في المدينة (وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها) الخ وإليه ذهب البلخي. والجبائي. وفي الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ أنه لا نسخ

عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه: (وما على الذين) الخ خبر ولا نسخ في الأخبار فافهم *

﴿وذر الذين اتخذوا دينهم﴾ الذي فرض عليهم وكلفوه وأمروا بإقامته وهو الإسلام ﴿لعبا ولهوا﴾ حيث سخروا به واستهزأوا، ويجوز أن يكون المعنى اتخذوا الدين الواجب شيئا من جنس اللعب واللهو كعبادة الأصنام وتحريم البحائر والسوائب ونحو ذلك أو اتخذوا مايتدينون به وينتحلونه بمنزلة الدين لأهل الأديان شيئا من اللعب واللهو. وحاصله أنهم اتخذوا اللعب واللهو دينا، وقيل: المراد بالدين العيد الذي يعاد إليه كل حين معهود بالوجه الذي شرعه الله تعالى كعيد المسلمين أو بالوجه الذي لم يشرع من اللعب واللهو كأعياد الكفرة لأن أصل معنى الدين العادة والعيد معتاد كل عام، ونسب ذلك لابن عباس رضي الله تعالى عنهما، والمعنى على سائر الأقوال لاتبال بهؤلاء وامض لما أمرت به *

وأخرج ابن جرير. وغيره أن المعنى على التهديد كقوله تعالى: (ذرني ومن خلقت وحيدا. وذرهم يأكلوا ويتمتعوا)، وقيل: المراد الأمر بالكف عنهم وترك التعرض لهم. والآية عليه منسوخة بآية السيف، وهو مروى عن قتادة. ونصب (لعبا) على أنه مفعول ثان لاتخذوا وهو اختيار السفاقسي، ويفهم من ظاهر كلام البعض أنه مفعول أول و«دينهم» ثان، وفيه إخبار عن النكرة بالمعرفة. ويفهم من كلام الإمام أنه مفعول لأجله واتخذ متعد لواحد فإنه قال بعد سرد وجوه التفسير في الآية: والخامس وهو الأقرب أن المحق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أن قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا، وقد حكم الله تعالى عليها في سائر الآيات بأنها لعب ولهو. فالمراد من قوله سبحانه: (وذر الذين اتخذوا) الخ هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه. وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الآية اهـ *

ولايخفى أنه أبعد من العيوق فلا تغتر به وإن جل قائله ﴿وغرتهم الحياة الدنيا﴾ أي خدعتهم وأطمعتهم بالباطل حتى أنكروا البعث وزعموا أن لاحياة بعدها واستهزأوا بآيات الله تعالى. وجعل بعضهم غر من الغر وهو ملء الفم أي أشبعتهم لذاتها حتى نسوا الآخرة. وعليه قوله:

ولما التقينا بالعشية غرني بمعروفه حتى خرجت أفوق

﴿وذكر به﴾ أي بالقرآن. وقد جاء مصرحا به في قوله سبحانه: (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضا. وقيل: الضمير لحسابهم، وقيل: للدين. وقيل: إنه ضمير يفسره قوله سبحانه: ﴿أن تبسل نفس بما كسبت﴾ فيكون بدلا منه واختاره أبو حيان. وعلى الأوجه الأخر هو مفعول لأجله أي لئلا تبسل أو مخافة أو كراهة أن تبسل. ومنهم من جعله مفعولا به لذكر. ومعنى «تبسل» تحبس كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وأنشد له قول زهير:

وفارقتك برهن لافكاك له يوم الوداع وقلبي مبسل غلقا

وفي رواية ابن أبي حاتم عنه تسلم. وروى ذلك أيضا عن الحسن. ومجاهد. والسدي واختاره الجبائي والفراء. وفي رواية ابن جرير. وغيره تفضح. وقال الراغب: «تبسل» هنا بمعنى تحرم الثواب. وذكر غير واحد

أن الابسال والبسل في الأصل المنع، ومنه أسد باسل لأن فريسته لاتفلت منه أو لأنه متمنع، والباسل الشجاع لامتناعه من قرنه، وجاء البسل بمعنى الحرام. وفرق الراغب بينهما بان الحرام عام لما منع منه بحكم أو قهر والبسل الممنوع بالقهر، ويكون بسل بمعنى أجل، ونعم، واسم فعل بمعنى اكفف وتنكير (نفس) للعموم مثله في قوله تعالى: (علمت نفس ما أحضرت) أي لئلا تحبس وترهن كل نفس في الهلاك أو في النار أو تسلم إلى ذلك أو تفضح أو تحرم الثواب بسبب عملها السوء. أو ذكر بحبس أو حبس كل نفس بذلك، وحمل النكرة على العموم مع أنها في الاثبات لاقتضاء السياق له، وقيل: انها هنا في النفي معنى، وفيما اختاره أبو حيان من التفخيم وزيادة التقرير ما لايخفى.

وقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَهَا ﴾ أي النفس ﴿ مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ ﴾ إما استئناف للاخبار بذلك أو في محل رفع صفة (نفس) أو في محل نصب على الحالية من ضمير (كسبت) أو من نفس فانه في قوة نفس كافرة أو نفوس كثيرة واستظهر بعض الحالية. ومن دون الله متعلق بمحذوف وقع حالا من (ولي)، وقيل: خبرا لليس، و(لها) حينئذ متعلق بمحذوف على البيان، ومن جعلها زائدة لم يعلقها بشيء، والمراد أنه لايحول بينها وبين الله تعالى بأن يدفع عقابه سبحانه عنها ولي ولاشفيع ﴿ وَإِنْ تَعْدِلْ ﴾ أي إن تفد تلك النفس ﴿ كُلَّ عَدْلٍ ﴾ أي كل فداء. و(كل) نصب على المصدرية لأنه بحسب ما يضاف إليه لامفعول به، وقيل: انه صفة لمحذوف وهو بمعنى الكامل كقولك: هو رجل كل رجل أي كامل في الرجولية، والتقدير عدلا كل عدل، ورد بان كلا بهذا المعنى يلزم التبعية والاضافة إلى مثل المتبوع نعتا لاتوكيدا كما في التسهيل ولا يجوز حذف موصوفه.

وقوله تعالى: ﴿ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا ﴾ جواب الشرط، والفعل مسند إلى الجار والمجرور كسير من البلد لا إلى ضمير العدل لأن العدل كما علمت مصدر وليس بماخوذ بخلافه في قوله تعالى: (لا يؤخذ منها عدل) فانه فيه بمعنى المفدى به، وجوز كون الاسناد إلى ضميره مرادا به الفدية على الاستخدام إلا أنه لاحاجة إليه مع صحة الاسناد إلى الجار والمجرور، وبذلك يستغني أيضا عن القول بكونه راجعا إلى المعدول به المأخوذ من السياق.

وقيل: معنى الآية وان تقسط تلك النفس كل قسط في ذلك اليوم لايقبل منها لأن التوبة هناك غير مقبولة وإنما تقبل في الدنيا ﴿ أُولَٰئِكَ ﴾ أي المتخذون دينهم لعبا ولهوا المغترون بالحياة الدنيا ﴿ الَّذِينَ أُبْسِلُوا ﴾ أي حرموا الثواب وسلموا للعذاب أو بأحد المعاني الباقية للابسال ﴿ بِمَا كَسَبُوا ﴾ أي بسبب أعمالهم القبيحة وعقائدهم الزائغة. واسم الاشارة مبتدأ، وما فيه من معنى البعد للايذان ببعد درجة المشار إليهم في سوء الحال، وخبره الموصول بعده، والجملة استئناف سيق إثر تحذير أولئك من الابسال المذكور لبيان أنهم المبتلون بذلك.

وقوله سبحانه: ﴿ لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ ﴾ استئناف آخر مبين لكيفية الابسال المذكور مبني على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل: ماذا لهم حين أبسلوا؟ فقيل: لهم شراب من حميم أي ماء حار يتجرجر ويتردد في بطونهم ويتقطع به أمعاؤهم ﴿ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ بنار تشتعل بابدانهم كما هو المتبادر من العذاب ﴿ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ٧٠ ﴾ أي بسبب كفرهم المستمر في الدنيا، ويطلق الحميم على الماء البارد فهو ضد كما في القاموس. وجوز أبو البقاء أن تكون جملة (لهم شراب) حالا من ضمير (أبسلوا) وان تكون خبرا لاسم

الاشارة ويكون «الذين» نعتاً له أو بدلا منه ، وأن تكون خبراً ثانياً واختار كما يشير إليه كلامه أن تكون الاشارة الى النفوس المدلول عليها بنفس وجعلت الجملة لبيان تبعة الابسال . واختار كثير من المحققين ما أشرنا إليه ، وترتيب ما ذكر من العذابين على كفرهم مع أنهم معذبون بسائر معاصيهم أيضاً حسبما ينطق به قوله سبحانه (بما كسبوا) لأنه العمدة في أسباب العذاب والأهم في باب التحذير أو أريد بكفرهم ما هو أعم منه ومن مستتبعاته من المعاصي .

﴿ قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا ﴾ أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن السدي أن المشركين قالوا للمؤمنين : اتبعوا سبيلنا واتركوا دين محمد ﷺ فقال الله تعالى : (قل) الخ .

وقيل : نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين دعاه ابنه عبد الرحمن إلى عبادة الأصنام ، وفي توجيه الأمر إليه ﷺ ما لا يخفى من تعظيم شأن المؤمنين أو أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أي أنعبد متجاوزين عبادة الله تعالى الجامع لجميع صفات الألوهية التي من جملتها القدرة على النفع والضر ما لا يقدر على نفعنا ان عبدناه ولا على ضرنا إذا تركناه ، وأدنى مراتب المعبودية القدرة على ذلك ، وفاعل «ندعوا» وكذا ما عطف عليه من قوله سبحانه : ﴿ وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا ﴾ عام لسيد المخاطبين ﷺ ولغيره وليس مخصوصاً بالصديق رضي الله تعالى عنه بناء على أنه سبب النزول ، وفي الآية تغليب إذ لا يتصور الرد على العقب المراد به الرجوع إلى الشرك منه ﷺ ، والمعنى أيليق بنا معشر المسلمين ذلك ، والأعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل يقال : رجع على عقبه إذا انثنى راجعاً ، ويكنى به ـ كما قيل ـ عن الذهاب من غير رؤية موضع القدم وهو ذهاب بلا علم بخلاف الذهاب مع الاقبال ، وقيل : الرد على الأعقاب بمعنى الرجوع إلى الضلال والجهل شركاً أو غيره . والجمهور على الأول . والتعبير عن الرجوع إلى الشرك بالرد على الأعقاب كما قال شيخ الإسلام لزيادة تقبيحه بتصويره بصورة ما هو علم في القبح مع ما فيه من الاشارة إلى كون الشرك حالة قد تركت ونبذت وراء الظهر ، وإيثار «نرد» على نرتد لتوجيه الانكار إلى الارتداد برد الغير تصريحاً بمخالفة المضلين وقطعاً لأطماعهم الفارغة وإيذاناً بأن الارتداد من غير راد ليس في حيز الاحتمال ليحتاج إلى نفيه وإنكاره ﴿ بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ أي إلى التوحيد والاسلام أو إلى سائر ما يترتب عليه الفوز في الآخرة على ما قيل . والظرف متعلق بنرد مسوق لتأكيد النكير لا لتحقيق معنى الرد وتصويره فقط وإلا لكفى أن يقال : بعد إذ اهتدينا كأنه قيل : أنرد إلى ذلك باضلال المضل بعد إذ هدانا الله الذي لا هادي سواه . وليست الآية من باب التنازع فيما يظهر ، ولا أن جملة «نرد» في موضع الحال من ضمير «ندعو» أي ونحن نرد وجوزه أبو البقاء .

وقوله سبحانه : ﴿ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ ﴾ نعت لمصدر محذوف أي أنرد رداً مثل رد الذي استهوته الخ . وقدر الطبرسي أندعوا دعاء مثل دعاء الذي الخ وليس بشيء كما لا يخفى . وقيل : إنه في موضع الحال من فاعل «نرد» أي أنرد على أعقابنا مشبهين بذلك . واعترضه صاحب الفرائد بأن حاصل الحالية أنرد في حال مشابهتنا كقولك : جاء زيد راكباً أي في حال ركوبه والرد ليس في حال المشابهة كما أن المجيء في حال الركوب .
وأجاب عنه الطيبي بأن الحال مؤكدة كقوله سبحانه : (ثم وليتم مدبرين) فلا يلزم ذلك . ولا يخفى أنه في

حيز المنع. والاستهواء استفعال من هوى في الأرض يهوي إذا ذهب كما هو المعروف في اللغة كأنها طلبت
هويه وحرصت عليه أي كالذي ذهبت به مردة الجن في المهامه والقفار. والكلام من المركب العقلي أو من التمثيل
حيث شبه فيه من خلص من الشرك ثم نكص على عقبيه بحال من ذهبت به الشياطين في المهمه وأضلته بعد
ما كان على الجادة المستقيمة. وليس هذا مبنيا على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين. وادعى بعضهم
أن استهوى من هوى بمعنى سقط يقال: هوى يهوي هويا بفتح الهاء إذا سقط من أعلى إلى أسفل. والمقصود
تشبيه حال هذا الضال بحال من سقط من الموضع العالي إلى الوهدة السافلة العميقة لأنه في غاية الاضطراب
والضعف والدهشة. ونظير ذلك قوله تعالى: (من يشرك بالله فكأنما خر من السماء) وفيه بعد وإن قال الإمام:
إنه أولى من المعنى الأول مع أنه يتوقف على ورود الاستفعال من هوى بهذا المعنى. وجوز أبو البقاء في
«الذي» أن يكون مفرداً أي كالرجل أو كالفريق الذي وأن يكون جنساً. والمراد الذين *

وقرأ حمزة (استهواه) بالف ممالة مع التذكير ﴿ في الأرض ﴾ أي جنسها. والجار متعلق باستهوته أو
بمحذوف وقع حالا من مفعوله أي كائنا في الأرض. وكذا قوله سبحانه: ﴿ حيران ﴾ حال منه أيضا على أنها
بدل من الاولى أو حال ثانية عند من يجيزها أو من «الذي» أو من المستكن في الظرف. وجوز أبو البقاء أن
يكون الجار حالا من «حيران» وهو ممنوع من الصرف ومؤنثه حيرى أي تائها ضالا عن الجادة لا يدري ما يصنع *

﴿ له ﴾ أي للمستهوى ﴿ أصحاب ﴾ أي رفقة ﴿ يدعونه إلى الهدى ﴾ أي الطريق المستقيم أطلق عليه
مبالغة على حد زيد عدل. والجار الاول متعلق بمحذوف وقع خبرا مقدما و«أصحاب» مبتدأ. والجملة إما في محل
نصب على أنها صفة لحيران أو حال من الضمير فيه أو من الضمير في الظرف أو بدل من الحال التي قبلها.
وإما لا محل لها على أنها مستأنفة. وجملة «يدعونه» صفة لأصحاب. وقوله سبحانه: ﴿ ائتنا ﴾ يقدر فيه قول
على أنه بدل من «يدعونه» أو حال من فاعله. وقيل: محكي بالدعاء لأنه بمعنى القول. وهذا مبني
على الخلاف بين البصريين والكوفيين في أمثال ذلك. والمشهور التقدير أي يقولون ائتنا. وفيه اشارة إلى أنهم
مهتدون ثابتون على الطريق المستقيم وأن من يدعونه ليس ممن يعرف الطريق ليدعى إلى اتيانه وإنما يدرك
سمت الداعي ومورد النعيق *

وقرأ ابن مسعود كما رواه ابن جرير. وابن الانباري عن أبي إسحق «بينا» على أنه حال من الهدى أي
واضحاً ﴿ قل ﴾ لهؤلاء الكفار ﴿ إن هدى الله ﴾ الذي هدانا إليه وهو الإسلام ﴿ هو الهدى ﴾ أي وحده
كما يدل عليه تعريف الطرفين أو ضمير الفصل وما عداه ضلال محض وغي صرف. وتكرير الأمر للاعتناء
بشأن المأمور به أو لأن ما سبق للزجر عن الشرك وهذا حث على الإسلام وهو توطئة لما بعده فإن اختصاص
الهدى بهداه تعالى مما يوجب امتثال الاوامر بعده ﴿ وأمرنا ﴾ عطف على «إن هدى الله هو الهدى» داخل
معه تحت القول. واللام في قوله سبحانه: ﴿ لنسلم ﴾ للتعليل ومفعول أمرنا الثاني محذوف أي أمرنا بالاخلاص
لكي ننقاد ونستسلم ﴿ لرب العالمين ٧١ ﴾ وقيل: هي بمعنى الباء أي أمرنا بالإسلام. وتعقبه أبو حيان بأنه
غريب لا تعرفه النحاة. وقيل: زائدة أي أمرنا أن نسلم على حذف الباء. وقال الخليل. وسيبويه. ومن

ثانيهما: الفعل في هذا وفي نحو «يريد الله ليبين لكم» مؤول بالمصدر وهو مبتدأ واللام وما بعدها خبره أي أمرنا للإسلام، وهو نظير «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه» ولا يخفى بعده *

وذهب الكسائي. والفراء إلى أن اللام حرف مصدري بمعنى أن بعد أردت وأمرت خاصة فكأنه قيل: وأمرنا أن نسلم، والتعرض لوصف ربوبيته تعالى للعالمين لتعليل الأمر وتأكيد وجوب الامتثال به *

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَاتَّقُوهُ﴾ أي الرب في مخالفة أمره سبحانه بتقدير حرف الجر وهو عطف على الجار والمجرور السابق، وقد صرح بدخول أن المصدرية على الأمر سيبويه. وجماعة، وجوز أن يعطف «أن أقيموا» على موضع «لنسلم» كأنه قيل: أمرنا أن نسلم وأن أقيموا. وقيل: العطف على مفعول الأمر المقدر أي أمرنا بالإيمان وإقامة الصلاة، وقيل: على قوله تعالى: «إن هدى الله» الخ أي قل لهم إن هدى الله هو الهدى وأن أقيموا، وقيل: على «ائتنا»، وقيل: غير ذلك *

وذكر الإمام أنه كان الظاهر أن يقال: أمرنا لنسلم ولأن نقيم إلا أنه عدل لما ذكر للإيذان بأن الكافر ما دام كافرا كان كالغائب الأجنبي فخوطب بما خوطب به الغيب وإذا أسلم ودخل في زمرة المؤمنين صار كالقريب الحاضر فخوطب بما يخاطب به الحاضرون *

وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٧٢﴾ جملة مستأنفة موجبة للامتثال بما أمر به سبحانه من الأمور الثلاثة، وتقديم المعمول لإفادة الحصر مع رعاية الفواصل أي إليه سبحانه لا إلى غيره تحشرون يوم القيامة *

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ أي هذين الأمرين العظيمين. ولعله أريد بخلقهما خلق ما فيهما أيضا، وعدم التصريح بذلك لظهور اشتمالهما على جميع العلويات والسفليات. وقوله سبحانه: ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل «خلق» أي قائما بالحق. ومعنى الآية حينئذ كما قيل كقوله تعالى: (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) وجوز أن يكون حالا من المفعول أي متلبسة بالحق، وأن يكون صفة لمصدر الفعل المؤكد أي خلقا متلبسا بالحق ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ تذييل لما تقدم، والواو للاستئناف. واليوم بمعنى الحين متعلق بمحذوف وقع خبرا مقدما، و«قوله» مبتدأ و«الحق» صفته، والمراد بالقول المعنى المصدري أي القضاء الصواب الجاري على وفق الحكمة فلذا صح الإخبار عنه بظرف الزمان أي وقضاؤه سبحانه المعروف بالحقية كائن حين يقول سبحانه لشيء من الأشياء كن فيكون ذلك الشيء. وتقديم الخبر للاهتمام بعموم الوقت كما قيل، ونفى السعد كونه للحصر لعدم مناسبته وجعل التقديم لكونه الاستعمال الشائع. وتعقب بأن المعروف الشائع تقديم الخبر الظرفي إذا كان المبتدأ نكرة غير موصوفة أو نكرة موصوفة أما إذا كان معرفة فلم يقله أحد. وقيل: إن «قوله الحق» مبتدأ وخبر و«يوم» ظرف لمضمون الجملة والواو بحسب المعنى داخلة عليها والتقديم للاعتناء به من حيث إنه مدار الحقية، وترك ذكر المقول له للثقة بغاية ظهوره، والمراد بالقول كلمة «كن» تحقيقا أو تمثيلا والمعنى وأمره سبحانه المتعلق بكل شيء يريد خلقه من الأشياء حين تعلقه به لا قبله ولا بعده من أفراد الأحيان الحق أي المشهود له بالحقية، وقيل: إن الواو للعطف و«يوم» إما معطوف على «السموات» فهو مفعول لخلق مثله، والمراد به يوم الحشر أي وهو الذي أوجد السموات والأرض وما فيهما

وأوجد يوم الحشر والمعاد ، وإما على المفعول فى « واتقوه » فهو مفعول به مثله أيضا والكلام على حذف مضاف أى اتقوا الله تعالى واتقوا هول ذلك اليوم وعقابه وفزعه ، وإما متعلق بمحذوف دل عليه « بالحق » أى يقوم بالحق يوم الخ ، وهو إعراب متكلف كما قال أبو حيان . وقيل إنه معطوف على « بالحق » وهو ظرف لخلق أى خلق السموات والأرض بعضها حين قال كن فكان ، والتعبير بصيغة الماضى احضار للأمر البديع . وفيه أنه يتوقف على صحة عطف الظرف على الحال بناء على أن الحال ظرف فى المعنى وهو تكلف . « وقوله الحق » مبتدأ وخبر أو فاعل يكون على معنى وحين يقول لقوله الحق أى لقضائه كن فيكون . والمراد به حين يكون الأشياء ويحدثها أو حين يقوم القيامة فيكون التكوين إحياء الأموات للحشر . وقيل غير ذلك فتدبر *

﴿ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ﴾ أى استقر الملك له فى ذلك اليوم صورة ومعنى بانقطاع العلائق المجازية الكائنة فى الدنيا المصححة للمالكية فى الجملة فلا يدعيه غيره بوجه . والصور قرن ينفخ فيه كما ثبت فى الأحاديث والله تعالى أعلم بحقيقته . وقد فصلت أحواله فى كتب السنة ، وصاحبه إسرافيل عليه السلام على المشهور . وأخرج البزار ، والحاكم عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا أن ملكين موكلين بالصور ينتظران متى يؤمران فينفخان . وقرأ قتادة « فى الصور » جمع صورة والمراد بها الأبدان التى تقوم بعد نفخ الروح فيها لرب العالمين ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ أى كل غيب وشهادة ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ ﴾ فى كل ما يفعله ﴿ الْخَبِيرُ ٧٣ ﴾ بجميع الأمور الخفية والجلية ، والجملة تذييل لما تقدم وفيه لف ونشر مرتب هذا .

﴿ ومن باب الإشارة فى الآيات ﴾ « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو » . اعلم أن بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ذكروا أن للغيب مراتب ، أولاها غيب الغيوب وهو علم الله تعالى المسمى بالعناية الأولى . وثانيتها غيب عالم الأرواح وهو انتقاش صورة كل ما وجد وسيوجد من الأزل إلى الأبد فى العالم الأول العقلى الذى هو روح العالم المسمى بأم الكتاب على وجه كلى وهو القضاء السابق . وثالثتها غيب عالم القلوب وهو ذلك الانتقاش بعينه مفصلا تفصيلا علميا كليا وجزئيا فى عالم النفس الكلية التى هى قلب العالم المسمى باللوح المحفوظ . ورابعتها غيب عالم الخيال وهو انتقاش الكائنات بأسرها فى النفوس الجزئية الفلكية منطبعة فى اجرامها معينة مشخصة مقارنة لأوقاتها على ما يقع بعينه . وذلك العالم هو الذى يعبر عنه بالسماء الدنيا إذ هو أقرب مراتب الغيوب إلى عالم الشهادة ولوح القدر الالهى الذى هو تفصيل قضائه سبحانه ، وذكروا أن علم الله تعالى الذى هو العناية الأولى عبارة عن إحاطته سبحانه بالكل حضورا فالخزائن المشتملة على جميع الغيوب حاضرة لذاته وليس هناك شىء زائد ولا يعلمها إلا هو سبحانه . وكذا أبواب تلك الخزائن مغلقة ومفاتيحها بيده تعالى لا يطلع على ما فيها أحد غيره عز وجل وقد يفتح منها ما شاء لمن يشاء

هذا وقد يقال : حقق كثير من الراسخين فى العلم أن حقائق الأشياء وماهياتها ثابتة فى الأزل وهى فى ثبوتها غير مجعولة وإنما المجعول الصور الوجودية وهى لا تتبدل ولا تتغير ولا تتصف بالهلاك أصلا كما يشير إليه قوله تعالى : (كل شىء هالك إلا وجهه) بناء على عود الضمير إلى الشىء وتفسير الوجه بالحقيقة وعلم الله تعالى بها حضورى وهى كالمرايا لصورها الحادثة فتكون تلك الصور مشهودة لله تعالى أزلا مع عدمها فى نفسها ذهنا وخارجا ، وقد بينوا انطواء العلم بها فى العلم بالذات بجميع اعتباراته التى منها كونه سبحانه مبدأ

لافاضة وجوداتها عليها بمقتضى الحكمة فيمكن أن يقال : إن المفاتح بمعنى الخزائن إشارة إلى تلك الماهيات الأزلية التي هي كالمرايا لما غاب عنا من الصور وتلك حاضرة عنده تعالى أزلا ولا يعلمها علما حضوريا غير محتاج الى صورة ظلية إلاهو جل وعلا، وهذا ظاهر لمن أخذت العناية بيده . (ويعلم ما في البر)أي بر النفوس من ألوان الشهوات ومراتبها(والبحر)أي بحر القلوب من لآلىء الحكم ومرجان العرفان . (وما تسقط من ورقة) من أوراق أشجار اللطف والقهر في ربيع النفس وخصم القلب (إلا يعلمها)في سائر أحوالها. (ولا حبة) من بذر الجلال والجمال (في ظلمات الأرض) وهو عالم الطبائع والأشباح(ولا رطب)من الالهامات التي ترد على القلب بلطف من غير انزعاج (ولا يابس)من الوساوس والخطرات التي تفزع منها النفس حين ترد عليها (الا في كتاب مبين) وهو علمه سبحانه الجامع ،وبعضهم لم يؤول شيئا من المذكورات وفسر الكتاب بسماء الدنيا لتعين هذه الجزئيات فيها، ويمكن أن يقال إن الكتاب إشارة إلى ماهيات الأشياء وهي المسماة بالأعيان الثابتة، ومعنى كونها فيها ماأشرنا اليه أن تلك الاعيان كالمرايا لهذه الموجودات الخارجية (وهو الذي يتوفاكم بالليل) أي ينيمكم وقيل : يتوفاكم بطيران أرواحكم في الملكوت وسيرها في رياض حضرات اللاهوت، وقيل : يمكن أن يكون المعنى وهو الذي يضيق عليكم الحال بحيث يكاد تزهق أرواحكم في ليل القهر وتجلي الجلال (ويعلم ماجرحتم) أي كسبتم (بالنهار)من الأعمال المعطلة، وقيل من الأعمال الشاقة على النفس المؤلمة لها كالطاعات، وقيل: يحتمل أن يكون المعنى ويعلم ما كسبتموه بنهار التجلي الجمالي من الانس أو شوارد العرفان (ثم يبعثكم فيه) أي فيما جرحتم من صور أعمالكم ومكاسبكم الحسنة والقبيحة ،وقيل الحسنة،وقيل فيما كسبتموه في نهار التجلي، وأول الأقوال هنا وفيما تقدم أولى (ليقضى أجل مسمى) أي معين عنده (ثم إلى ربكم ترجعون) في عين الجمع المطلق (فينبئكم بما كنتم تعملون) باظهار صور أعمالكم عليكم وجزائكم بها (وهو القاهر فوق عباده) لأنه الوجود المطلق حتى عن قيد الاطلاق وله الظهور حسبما تقتضيه الحكمة ولا تقيده المظاهر (والله من ورائهم محيط) •

(ويرسل عليكم حفظة) وهي القوى التي ينطبع فيها الخير والشر ويصير هيئة أو ملكة ويظهر عند انسلاخ الروح ويتمثل بصور مناسبة أو القوى السماوية التي تنتقش فيها الصور الجزئية ولا تغادر صغيرة ولا كبيرة (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) قيل: هم نفس أولئك الحفظة وقد أودع الله تعالى فيهم القدرة على التوفي (ثم ردوا إلى الله) في عين الجمع المطلق (مولاهم) أي مالكهم الذي يلي سائر أحوالهم إذ لا وجود لها إلا به (الحق) وكل ما سواه باطل . وذكر بعض أهل الاشارة أن هذه أرجى آية في كتاب الله تعالى بناء على أن الله تعالى أخبر برجوع العبد اليه سبحانه وخروجه من سجن الدنيا وأيدي الكاتبين واصفا نفسه له بانه مولاه الحق المشعر بأن غيره سبحانه لايعد مولى حقا، ولا شك أنه لا أعز للعبد من أن يكون مرده إلى مولاه (ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين) إذ ظهور الأعمال بالصور المناسبة آن مفارقة الروح للجسد •

(قل من ينجيكم من ظلمات البر) وهي الغواشي النفسانية(والبحر) وهي حجب صفات القلب «تدعونه» إلى كشفها(تضرعا)في نفوسكم(وخفية) في أسراركم لئن أنجيتنا من هذه» الغواشي والحجب «لنكونن من الشاكرين» نعمة الانجاء بالاستقامة والتمكين (قل الله ينجيكم منها) بأنوار تجليات صفاته، ومن كل كرب سوى ذلك بأن

عن عليكم بالفناء (ثم أنتم) بعد علمكم بقدرته تعالى على ذلك (تشركون) به أنفسكم وأهواءكم فتعبدونها (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) بأن يحجبكم عن النظر فى الملكوت أو بأن يقهركم باحتجابكم بالمعقولات والحجب الروحانية (أو من تحت أرجلكم) بأن لا يسهل عليكم القيام على باب الربوبية بنعت الخدمة وطلب الوصلة أو بأن يحجبكم بالحجب الطبيعية (أو يلبسكم شيعا) فرقا مختلفة كل فرقة على دين قوة من القوى تقابل الفرقة الأخرى أو يجعل أنفسكم مختلفة العقائد كل فرقة على دين دجال (ويذيق بعضكم بأس بعض) بالمنازعات والمجادلات حسبما يقتضيه الاختلاف (لكل نبأ) أى ما ينبا عنه (مستقر) أى محل وقوع واستقرار (وسوف تعلمون) حين يكشف عنكم حجب أبدانكم (وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا) باظهار صفات نفوسهم واثبات العلم والقدرة لها (فاعرض عنهم) لأنهم محجوبون مشركون (وما على الذين يتقون) وهم المتجردون عن صفاتهم (من حسابهم) أى من حساب هؤلاء المحجوبين (من شيء ولكن ذكرى) أى فليذكروهم بالزجر والردع لعلهم يتقون يحترزون عن الخوض ٭

وجوز أن يكون المعنى أن المتجردين لايحتجبون بواسطة مخالطة المحجوبين ولكن ذكرناهم لعلهم يزيدون فى التقوى (وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا) أى اترك الذين عادتهم اللعب واللهو الخ فانهم قد حجبوا بما رسخ فيهم عن سماع الانذار وتأثيره فيهم (وذكر به) أى بالقرآن كراهة (أن تبسل نفس بما كسبت) أى تحجب بكسبها بأن يصير لها ملكة أى ذكر من لم يكن دينه اللعب واللهو لئلا يكون دينه ذلك وأما من وصل إلى ذلك الحد فلا ينفعه التذكير (أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم) وهو شدة الشوق إلى الكمال (وعذاب أليم) وهو الحرمان عنه بسبب الاحتجاب بما كسبوا ٭ قل اندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا ٭ أى أنعبد من ليس له قدرة على شيء أصلا إذ لا وجود له حقيقة (ونرد على أعقابنا) بالشرك بعد (إذ هدانا الله) إلى التوحيد الحقيقى (كالذى استهوته الشياطين) من الوهم والتخيل (فى الأرض) أى أرض الطبيعة ومهامه النفس (حيران) لايدرى أين يذهب (له أصحاب) من الفكر والقوى النظرية (يدعونه إلى الهدى) الحقيقى يقولون (ائتنا) فان الطريق الحق عندنا وهو لا يسمع ٭ قل إن هدى الله ٭ وهو طريق التوحيد (هو الهدى) وغيره غيره (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) بمحو صفاتنا (وأن أقيموا الصلاة) الحقيقية وهو الحضور القلبى ٭

قال ابن عطاء: اقامة الصلاة حفظها مع الله تعالى بالأسرار (واتقوه) أى اجعلوه سبحانه وقاية بالتخلص عن وجودكم (وهو الذى اليه تحشرون) بالفناء فيه سبحانه (وهو الذى خلق السموات) أى سموات الأرواح (والأرض) أى أرض الجسم (بالحق) أى قائما بالعدل الذى هو مقتضى ذاته (ويوم يقول كن فيكون) وهو وقت تعلق ارادته سبحانه القديمة بالظهور فى التعينات (قوله الحق) لاقتضائه ما اقتضاه على أحسن نظام وليس فى الامكان أبدع مما كان ٭ وله الملك يوم ينفخ فى الصور ٭ وهو وقت افاضة الأرواح على صور المكنونات التى هى ميتة بانفسها بل لا وجود لها ولا حياة. (عالم الغيب) أى حقائق عالم الأرواح ويقال له الملكوت (والشهادة) أى صور عالم الاشباح ويقال له الملك (وهو الحكيم) الذى أفاض على القوابل حسب القابليات (الخبير) بأحوالها ومقدار قابلياتها لاحكيم غيره ولا خبير سواه ٭

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ ﴾ نصب عند بعض المحققين على أنه مفعول به لفعل مضمر خوطب به النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم معطوف على «قل أندعوا» لا على «وأقيموا» لفساد المعنى أى واذكر يامحمد لهؤلاء الكفار بعد أن أنكرت عليهم عبادة مالا يقدر على نفع ولاضر وحققت أن الهدى هو هدى الله تعالى وما يتبعه من شؤونه تعالى وقت قول ابراهيم عليه السلام الذى يدعون أنهم على ملته موبخا ﴿ لِأَبِيهِ آزَرَ ﴾ على عبادة الأصنام فان ذلك مما يبكتهم وينادى بفساد طريقتهم. وآزر بزنة آدم علم أعجمي لأبي ابراهيم عليه السلام وكان من قرية من سواد الكوفة، وهو بدل من «ابراهيم» أو عطف بيان عليه . وقال الزجاج: ليس بين النسابين اختلاف فى أن اسم أبي ابراهيم عليه السلام تارح بتاء مثناة فوقية وألف بعدها راء مهملة مفتوحة وحاء مهملة ويروى بالخاء المعجمة . وأخرج ابن المنذر بسند صحيح عن ابن جريج أن اسمه تيرح أو تارح .

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان اسم أبي ابراهيم عليه الصلاة والسلام يازر واسم أمه مثلى . والى كون آزر ليس اسما له ذهب مجاهد وسعيد بن المسيب وغيرهما، واختلف الذاهبون إلى ذلك فنهم من قال : إن آزر لقب لابيه عليه السلام . ومنهم من قال: اسم جده . ومنهم من قال: اسم عمه والعم والجد يسميان أبا مجازا . ومنهم من قال: هو اسم صنم . وروى ذلك عن ابن عباس . والسدى . ومجاهد رضى الله تعالى عنهم . ومنهم من قال: هو وصف فى لغتهم ومعناه المخطىء . وعن سليمان التيمي قال : بلغنى أن معناه الاعوج . وعن بعضهم أنه الشيخ الهرم بالخوارزمية . وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازنه وهو فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لكثرته فى الاعلام الاعجمية . وقيل . الاولى أن يقال : إنه غلب عليه فالحق بالعلم . وبعضهم يجعله نعتا مشتقا من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الاثم . ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لانه على وزن أفعل . وعلى القول بأنه بمعنى الصنم يكون الكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه أي عابد آزر .

وقرأ يعقوب (آزر) بالضم على النداء . واستدل بذلك على العلمية بناء على أنه لايحذف حرف النداء إلا من الاعلام وحذفه من الصفات شاذ أي ياآزر ﴿ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً ﴾ أي أتجعلها لنفسك آلهة على توجيه الانكار إلى اتخاذ الجنس من غير اعتبار الجمعية وإنما ايراد صيغة الجنس باعتبار الوقوع . وقرئ (أأزرا) بهمزتين الاولى استفهامية مفتوحة والثانية مفتوحة ومكسورة وهى اما أصلية أو مبدلة من الواو . ومن قرأ بذلك قرأ (تتخذ) باسقاط الهمزة وهو مفعول به لفعل محذوف أي أتعبد ازرا على أنه اسم صنم ويكون (تتخذ) الخ بيانا لذلك وتقريرا وهو داخل تحت الانكار أو مفعول له على أنه بمعنى القوة أى الأجل القوة تتخذ أصناما آلهة . والكلام انكار لتعززه بها على طريقة قوله تعالى: (أيبتغون عندهم العزة) وجوز أن يكون حالا أو مفعولا ثانيا لتتخذ .

وأعرب بعضهم «آزر» على قراءة الجمهور على أنه مفعول لمحذوف وهو بمعنى الصنم أيضا أي أتعبد آزر . وجعل قوله سبحانه (أتتخذ) الخ تفسيرا وتقريرا بمعنى أنه قرينة على الحذف لا بمعنى التفسير المصطلح عليه فى باب الاشتغال لأن مابعد الهمزة لايعمل فيما قبلها ومالا يعمل لايفسر عاملا كما تقرر عندهم . والذى عول عليه الجم الغفير من أهل السنة ان آزر لم يكن والد ابراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس فى آباء النبي ﷺ كافر

أصلا لقوله عليه الصلاة والسلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات» والمشركون نجس . وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه . والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

وقد ألفوا في هذا المطلب الرسائل واستدلوا له بما استدلوا . والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الإمام الرازي ناشيء من قلة التتبع ، وأكثر هؤلاء على أن «آزر» اسم لعم ابراهيم عليه السلام . وجاء اطلاق الاب على العم في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق) وفيه اطلاق الاب على الجد أيضا •

وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال : الخال والد والعم والد وتلا هذه الآية . وفي الخبر «ردوا علي أبي العباس» وأيد بعضهم دعوى ان أبا ابراهيم عليه السلام الحقيقي لم يكن كافرا وإنما الكافر عمه بما أخرجه ابن المنذر في تفسيره بسند صحيح عن سليمان بن صرد قال : لما أرادوا أن يلقوا ابراهيم عليه السلام في النار جعلوا يجمعون الحطب حتى ان كانت العجوز لتجمع الحطب فلما تحقق ذلك قال : حسبي الله تعالى ونعم الوكيل فلما ألقوه قال الله تعالى «يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم» فكانت فقال عمه من أجلي دفع عنه فأرسل الله تعالى عليه شرارة من النار فوقعت على قدمه فأحرقته •

وبما أخرج عن محمد بن كعب . وقتادة . ومجاهد . والحسن . وغيرهم أن ابراهيم عليه السلام لم يزل يستغفر لابيه حتى مات فلما مات تبين له أنه عدو لله فلم يستغفر له ثم هاجر بعد موته وواقعة النار إلى الشام ثم دخل مصر واتفق له مع الجبار ما اتفق ثم رجع إلى الشام ومعه هاجر ثم أمره الله تعالى أن ينقلها وولدها اسمعيل إلى مكة فنقلهما ودعا هنالك فقال : (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم) إلى قوله (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب) فانه يستنبط من ذلك أن المذكور في القرآن بالكفر هو عمه حيث صرح في الأثر الأول أن الذي هلك قبل الهجرة هو عمه ودل الأثر الثاني على أن الاستغفار لوالديه كان بعد هلاك أبيه بعدة مديدة فلو كان الهالك هو أبوه الحقيقي لم يصح منه عليه السلام هذا الاستغفار له أصلا ، فالذي يظهر أن الهالك هو العم الكافر المعبر عنه بالأب مجازا وذلك لم يستغفر له بعد الموت وأن المستغفر له إنما هو الاب الحقيقي وليس بآزر ، وكأن في التعبير بالوالد في آية الاستغفار وبالأب في غيرها إشارة إلى المغايرة •

ومن الناس من احتج على أن آزر ما كان والد ابراهيم عليه السلام بأن هذه دالة على أنه عليه السلام شافهه بالغلظة والجفاء لقوله تعالى فيها : ﴿إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ﴾ أي الذين يتبعونك في عباداتها ﴿فِي ضَلَالٍ﴾ عظيم عن الحق ﴿مُبِينٍ ٧٤﴾ أي ظاهر لا اشتباه فيه أصلا ، ومشافهة الأب بالجفاء لا يجوز لما فيه من الايذاء وآية التأفيف بفحواها تعم سائر أنواع الايذاءات كعمومها للاب الكافر والمسلم . وأيضا ان الله تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه . والقول اللين له رعاية لحق التربية وهي في الوالد أتم . وأيضا الدعوة بالرفق أكثر تأثيرا فان الخشونة توجب النفرة فلا تليق من غير ابراهيم عليه السلام مع الأجانب فكيف تليق منه مع أبيه وهو الأواه الحليم . وأجيب بان هذا ليس من الايذاء المحرم في شيء وليس مقتضى المقام إلا ذاك ولا نسلم أن الداعي لامر موسى عليه السلام باللين مع فرعون مجرد رعاية حق التربية وقد يقسو

الانسان أحيانا على شخص لمنفعته كما قال أبو تمام :

فقسا ليزدجروا ومن يك حازما ... فليقس أحيانا على من يرحم

وقال أبو العلاء المعري :

اضرب وليدك وادلله على رشد ... ولا تقل هو طفل غير محتلم

فرب شق برأس جر منفعة ... وقس على شق رأس السهم والقلم

وقال ابن خفاجة الأندلسي :

نبه وليدك من صباه بزجره ... فلربما أغفى هناك ذكاؤه

وانهره حتى تستهل دموعه ... في وجنتيه وتلتظي أحشاؤه

فالسيف لا يذكو بكفك ناره ... حتى يسيل بصفحتيه ماؤه

وكون الرفق أكثر تأثيرا غير مسلم على الاطلاق فان المقامات متفاوتة كما ينبىء عن ذلك قوله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام تارة: (وجادلهم بالتي هي أحسن) وأخرى « واغلظ عليهم » نعم لو ادعى أن ما ذكر مؤيد لكون آزر ليس أبا حقيقيا لابراهيم عليه السلام لربما قبل وحيث ادعى أنه حجة على ذلك فلا يقبل فتدبر . والرؤية إما علمية والظرف مفعولها الثاني وإما بصرية فهو حال من المفعول والجملة تعليل للانكار والتوبيخ ومنشأ ضلال عبدة الاصنام على ما يفهم من كلام أبي معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض كتبه اعتقاد أن الله تعالى جسم ، فقد نقل عنه الامام أنه قال: إن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه سبحانه جسم ذو صورة كأحسن ما يكون من الصور وللملائكة أيضا صور حسنة الا إنهم كلهم محتجبون بالسموات عنهم فلا جرم اتخذوا صورا وتماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء والهيكل وجعلوا الأحسن هيكل الاله وما دونه هيكل الملك وواظبوا على عبادة ذلك قاصدين الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة ، وذكر الامام نفسه في أصل عبادة الاصنام أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم الاسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فزعموا ارتباط السعادة والنحوسة بكيفية وقوعها في الطوالع ثم غلب على ظن أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فبالغوا في تعظيم الكواكب ، ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذاتها ، ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الاكبر إلا أنهم قالوا: إنها مع ذلك هي المدبرة لاحوال العالم ، وعلى كلا التقديرين اشتغلوا بعبادتها ، ولما رأوها قد تغيب عن الأبصار اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه بزعمهم وأقبلوا على عبادته وغرضهم من ذلك عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها ، ولهذا أقام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الادلة على أن الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال سبحانه « ألا له الخلق والأمر » بعد أن بين أن الكواكب مسخرة ، وعلى أنها لو قدر صدور فعل منها وتأثير في هذا العالم لا تخلو عن دلائل الحدوث وكونها مخلوقة فيكون الاشتغال بعبادة الفرع دون عبادة الأصل ضلالا محضا ، ويرشد إلى أن حاصل دين عبدة الأصنام ما ذكر أنه سبحانه بعد أن حكى توبيخ ابراهيم عليه السلام لأبيه على اتخاذها أقام الدليل على أن الكواكب والقمر لا يصلح شيء منها للالهية ، وأنا أقول لعل هذا سبب في عبادة الأصنام أولا

وأما سبب عبادة العرب لها فغير ذلك . قال ابن هشام : حدثنى بعض أهل العلم أن عمرو بن لحى وهو أول من غير دين إبراهيم عليه السلام خرج من مكة إلى الشام فى بعض أسفاره فلما قدم من أرض البلقاء وبها يومئذ العمالقة أولاد عملاق ويقال عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح عليه السلام رآهم يعبدون الأصنام فقال لهم: ما هذه التى أراكم؟ تعبدون فقالوا: هذه الأصنام نعبدها ونستمطر بها فتمطرنا ونستنصر بها فتنصرنا فقال لهم: ألا تعطونى منها صنما فأسير به إلى أرض العرب فيعبدونه؟ فأعطوه صنما يقال له هبل فقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته . وقال ابن إسحق : يزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة فى بنى إسمعيل عليه السلام . وذلك أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح فى البلاد الاحمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم فحيث ما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة حتى خلفهم الخلف ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام غيره فعبدوا الأوثان فصاروا على ما كانت الامم قبلهم من الضلالات ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تتمة الكلام على ذلك ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ﴾ هذه الاراءة من الرؤية البصرية المستعارة استعارة لغوية للمعرفة من إطلاق السبب على المسبب أى عرفناه وبصرناه ، وكان الظاهر أريناه بصيغة الماضى إلا أنه عدل إلى صيغة المستقبل حكاية للحال الماضية استحضارا لصورتها حتى كأنها حاضرة مشاهدة ، وقيل : إن التعبير بالمستقبل لان متعلق الاراءة لا يتناهى وجه دلالته فلا يمكن الوقوف على ذلك إلا بالتدريج وليس بشىء . والاشارة إلى مصدر «نرى» لا إلى اراءة أخرى مفهومة من قوله تعالى «إنى أراك» ولا إلى ما أنذر به أباه وضلال قومه من المعرفة والبصارة . وجوز كل. وقيل: يجوز أن يجعل المشبه التبصير من حيث أنه واقع والمشبه به التبصير من حيث أنه مدلول اللفظ ، ونظيره وصف النسبة بالمطابقة للواقع وهى عين الواقع، وجوز كون الكاف بمعنى اللام والاشارة إلى القول السابق، وأنت تعلم ما هو الاجزل والاولى مما تقدم لك فى نظائره وليس هو إلا الاول أى ذلك التبصير البديع نبصره عليه السلام ﴿مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أى ربوبيته تعالى ومالكيته لها لا تبصيرا آخر أدنى منه ، والملكوت مصدر كالرغبوت والرحموت كما قاله ابن مالك وغيره من أهل اللغة ، وتاؤه زائدة للمبالغة ولهذا فسر بالملك العظيم والسلطان القاهر، وهو كما قال الراغب مختص به تعالى خلافا لبعضهم . وعن مجاهد أن المراد بالملكوت الآيات، وقيل: العجائب التى فى السموات والارض فانه عليه السلام فرجت له السموات السبع فنظر إلى ما فيهن حتى انتهى بصره إلى العرش وفرجت له الارضون السبع فنظر إلى ما فيهن . وأخرج ابن مردويه عن على كرم الله تعالى وجهه قال: وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما رأى إبراهيم ملكوت السموات والارض أشرف على رجل على معصية من معاصى الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر على معصية من معاصى الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر فذهب يدعو عليه فأوحى الله تعالى اليه أن يا إبراهيم انك رجل مستجاب الدعوة فلا تدع على عبادى فانهم منى على ثلاث إما أن يتوب العاصى فأتوب عليه ، وإما أن أخرج من صلبه نسمة تملأ الارض بالتسبيح. وإما أن أقبضه إلى فان شئت عفوت وإن شئت عاقبت» وروى نحوه موقوفا ومرفوعا من طرق شتى ولا خلاف فيها للدلائل العقلية خلافا لمن توهمه ، وقيل: ملكوت السموات الشمس والقمر والنجوم، وملكوت الارض الجبال والاشجار والبحار ،

وهذه الأقوال ـ على ماقيل ـ لاتقتضي أن تكون الاراءة بصرية إذ ليس المراد باراءة ما ذكر من الأمور الحسية مجرد تمكينه عليه السلام من إبصارها ومشاهدتها في أنفسها بل اطلاعه عليه السلام على حقائقها وتعريفها من حيث دلالتها على شؤونه عز وجل، ولا ريب في أن ذلك ليس مما يدرك حساً كما ينبيء عنه التشبيه السابق.

وقرىء «ترى» بالتاء واسناد الفعل إلى الملكوت أي تبصره عليه السلام دلائل الربوبية ﴿ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ٧٥ ﴾ أي من زمرة الراسخين في الايقان البالغين درجة عين اليقين من معرفة الله تعالى، وهذا لايقتضي سبق الشك كما لا يخفى، واللام متعلقة بمحذوف مؤخر، والجملة اعتراض مقرر لما قبلها أي وليكون كذلك فعلنا ما فعلنا من التبصير البديع المذكور، والحصر باعتبار أن هذا الكون هو المقصود الأصلي من ذلك التبصير ونحو ارشاد الخلق والزام الكفار من مستتبعاته، وبعضهم لم يلاحظ ذلك فقدر الفعل مقدما لعدم انحصار العلة فيما ذكر.

وقيل: هي متعلقة بالفعل السابق، والجملة معطوفة على علة مقدرة ينسحب عليها الكلام أي ليستدل وليكون. واعترض بان الاستدلال مع قطع النظر عن كونه سببا للالتفات لايكون علة للاراءة فكيف يعطف عليه باعادة اللام وليس بشيء، وادعى بعضهم أنه ينبغي على ذلك أن يراد بملكوت السموات والأرض بدائعهما وآياتهما لأن الاستدلال من غايات اراءتها لامن غاية اراءة نفس الربوبية، وأنت تعلم أن رؤية الربوبية إنما هي برؤية دلائلها وآثارها، ومن الناس من جوز كون الواو زائدة واللام متعلقة بما قبل وفيه بعد وإن ذكروه وجها كالاولين في كل ماجاء في القرآن من هذا القبيل.

وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ ﴾ يحتمل أن يكون عطفا على (إذ قال ابراهيم) وما بينهما اعتراض مقرر لما سبق ولحق، فان تعريفه عليه السلام ربوبيته ومالكيته تعالى للسموات والأرض وما فيهن وكون الكل مقهورا تحت ملكوته مفتقرا اليه عز شأنه في جميع أحواله وكونه من الراسخين في المعرفة الواصلين إلى ذروة عين اليقين مما يقتضي بان يحكم باستحالة ألوهية ما سواه سبحانه من الأصنام والكواكب التي كان يعبدها قومه، واختاره بعض المحققين، ويحتمل أن يكون تفصيلا لما ذكر من اراءة الملكوت وبيانا لكيفية استدلاله عليه السلام ووصوله إلى رتبة الايقان، والترتيب ذكرى لتأخر التفصيل عن الاجمال في الذكر، ومعنى (فلما جن عليه الليل) ستره بظلامه، وهذه المادة بتصرفاتها تدل على الستر: وعن الراغب أصل الجن الستر عن الحاسة يقال: جنه الليل وأجنه وجن عليه فجنه وجن عليه ستره وأجنه جعل له ما يستره.

وقوله سبحانه: ﴿ رَأَى كَوْكَبًا ﴾ جواب لما فان رؤيته إنما تتحقق عادة بزوال نور الشمس عن الحس وهذا ـ كما قال شيخ الاسلام ـ صريح في أنه لم يكن في ابتداء الطلوع بل كان بعد غيبته عن الحس بطريق الاضمحلال بنور الشمس، والتحقيق عنده أنه كان قريبا من الغروب وسيأتي إن شاء الله تعالى الاشارة إلى سبب ذلك، والمراد بالكوكب فيما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المشتري. وأخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنه قال: ذكر لنا أنه الزهرة ﴿ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام السابق، وعزامته عليه السلام على سبيل الفرض وارخاء العنان مجاراة مع أبيه وقومه الذين كانوا يعبدون الأصنام والكواكب فان المستدل على فساد قول يحكيه ثم يكر عليه بالابطال وهذا هو الحق الحقيق بالقبول

وقيل: إن في الكلام استفهاما انكاريا محذوفا، وحذف أداة الاستفهام كثير في كلامهم، ومنه قوله:

ثم قالوا تحبها قلت بهرا، وقوله: فقلت وأنكرت الوجوه هم هم

وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في قوله تعالى: (فلا اقتحم العقبة) إن المعنى أفلا اقتحم وجعل من ذلك قوله تعالى: (وتلك نعمة تمنها علي) وقيل: إنه مقول على سبيل الاستهزاء كما يقال لذليل سادقوما: هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء، وقيل: إنه عليه السلام أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوا ولم يلتفتوا فمال إلى طريق يستدرجهم إلى استماع الحجة وذلك بأن ذكر كلاما يوهم كونه مساعداً لهم على مذهبهم مع أن قلبه كان مطمئنا بالايمان، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإن لم يقبلوا، وقرر الامام هذا بأنه عليه السلام لما لم يجد إلى الدعوة طريقاً سوى هذا الطريق وكان مأموراً بالدعوة إلى الله تعالى كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم أنه عند الاكراه يجوز إجراء كلمة الكفر على اللسان، وإذا جاز ذلك لبقاء شخص واحد فبأن يجوز لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى، فكلام ابراهيم عليه السلام كان من باب الموافقة ظاهرا للقوم حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم له أتم وانتفاعهم باستماعه أكمل، ثم قال: ومما يقوي هذا القول أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله تعالى. (فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم) وذلك لأن القوم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم في الظاهر مع أنه كان بريئا عنه في الباطن ليتوصل بذلك إلى كسر الاصنام، فتى جازت الموافقة لهذا الغرض فلم لا تجوز في مسئلتنا لمثل ذلك، وقيل: إن القوم بينما كانوا يدعونه عليه السلام إلى عبادة النجوم وكانت المناظرة بينهم قائمة على ساق إذ طلع النجم فقال: (هذا ربي) على معنى هذا هو الرب الذي تدعونني اليه، وقيل وقيل والكل ليس بشيء عند المحققين لا سيما ما قرره الامام، وتلك الأقوال كلها مبنية على أن هذا القول كان بعد البلوغ ودعوة القوم إلى التوحيد وسياق الآية وسباقها شاهدا عدل على ذلك .

وزعم بعضهم أنه كان قبل البلوغ ولا يلزمه اختلاج شك مؤد إلى كفر لأنه لما آمن بالغيب أراد أن يؤيد ما جزم به بأنه لولم يكن الله تعالى إلها وكان مايعبده قومه لكان إما كذا وإما كذا والكل لا يصلح لذلك فيتعين كون الله تعالى إلها وهو خلاف الظاهر ويأباه السياق والسباق كما لا يخفى . وزعم أنه عليه السلام قال ما قال إذ لم يكن عارفا بربه سبحانه والجهل حال الطفولية قبل قيام الحجة لا يضر ولا يعد ذلك كفرا عما لا يلتفت اليه أصلا، فقد قال المحققون المحقون: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله تعالى موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه برئ، وقد قص الله تعالى من حال إبراهيم عليه السلام خصوصا في صغره مالا يتوهم معه شائبة مما يناقض ذلك فالوجه الاول لاغير . ولعل سلوك تلك الطريقة في بيان استحالة ربوبية الكوكب دون بيان استحالة إلهية الاصنام - كما قيل - لما أن هذا أخفى بطلانا واستحالة من الأول فلو صدع بالحق من أول الأمر كما فعله في حق عبادة الاصنام لتمادوا في المكابرة والعناد ولجوا في طغيانهم يعمهون، وكان تقديم بطلان إلهية الاصنام على ماذكر من باب الترقي من الحق

إلى الاخرى . وقيل: إن القوم كانوا يعبدون الكواكب فاتخذوا لكل كوكب صنما من المعادن المنسوبة اليه كالذهب للشمس والفضة للقمر ليتقربوا اليها فكان الصنم كالقبلة لهم فأنكر أولا عبادتهم الاصنام بحسب الظاهر ثم أبطل منشأها وما نسبت اليه من الكواكب بعدم استحقاقها لذلك أيضا، ولعلهم كانوا يعتقدون تأثيرها استقلالا دون تأثير الأصنام ولهذا تعرض لبطلان الالهية في الأصنام والربوبية فيها . وقرأ أبو عمرو وورش من طريق البخاري «رأى» بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان . وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وخلف ويحيى عن أبي بكر «رأى» بكسر الراء والهمزة ﴿ فَلَمَّآ أَفَلَ ﴾ أي غرب ﴿ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأٓفِلِينَ ٧٦ ﴾ أي الأرباب المنتقلين من مكان إلى مكان المتغيرين من حال إلى حال، ونفي المحبة قيل إشارة إلى نفي اعتقاد الربوبية .

وقيل كنى بعدم المحبة عن عدم العبادة لأنه يلزم من نفيها نفيها بالطريق الاولى، وقدر بعضهم في الكلام مضافا أي لا أحب عبادة الآفلين، وأيا ما كان فمبدأ الاشتقاق علة للحكم لأن الأفول انتقال واحتجاب وكل منهما ينافي استحقاق الربوبية والألوهية التي هي من مقتضيات الربوبية لاقتضاء ذلك الحدوث والامكان المستحيلين على الرب المعبود القديم ﴿ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا ﴾ أي مبتدأ في الطلوع منتشر الضوء، ولعله كما قال الأزهري مأخوذ من البزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقا ويقال: بزغ الناب إذا ظهر وبزغ البيطار الدابة إذا أسال دمها . ويقال: بزغ الدم أي سال، وعلى هذا فيمكن أن يكون بزوغ القمر مشبها بما ذكر وكلام الراغب صريح فيه، وظاهر الآية أن هذه الرؤية بعد غروب الكوكب *

وقوله سبحانه: ﴿ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ﴾ جواب لما وهو على طرز الكلام السابق ﴿ فَلَمَّآ أَفَلَ ﴾ كما أفل الكوكب ﴿ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى ﴾ الى جنابه الحق الذي لا محيد عنه ﴿ لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ ﴾ فإن شيئا مما رأيته لا يصلح للربوبية، وهذا مبالغة منه عليه السلام في النصفة، وفيه كما قال الزمخشري تنبيه لقومه على أن من اتخذ القمر إلها وهو نظير الكواكب في الأفول فهو ضال، والتعريض بضلالهم هنا كما قال ابن المنير أصرح وأقوى من قوله أولا (لا أحب الآفلين) وإنما ترقى عليه السلام إلى ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الاول حجة فأنسوا بالقدح في معتقدهم ولو قيل هذا في الاول فلعلهم كانوا ينفرون ولا يصغون الى الاستدلال، فما عرض لهم عليه السلام بانهم على ضلالة إلا بعد أن وثق باصغائهم إلى تمام المقصود واستماعهم له الى آخره . والدليل على ذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترقى في النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم والتصريح بانهم على شرك حين تم قيام الحجة عليهم وتبلج الحق وبلغ من الظهور غايته *

وفي هذه الجملة دليل من غير وجه على أن استدلاله عليه السلام ليس لنفسه بل كان محاجة لقومه، وكذا ما سيأتي *

وحمل هذا على أنه عليه الصلاة والسلام استعجز نفسه فاستعان بربه عز وجل في درك الحق وما سيأتي على أنه إشارة الى حصول اليقين من الدليل خلاف الظاهر جدا، على أنه قيل: إن حصول اليقين من الدليل لا ينافي الحاجة مع القوم . ثم الظاهر على ما قال شيخ الاسلام أنه عليه السلام كان إذ ذاك في موضع كان في جانبه الغربي جبل شامخ يستتر به الكوكب والقمر وقت الظهر من النهار أو بعده بقليل وكان الكوكب قريبا منه وأفقه الشرقي مكشوف أولا وإلا فطلوع القمر بعد أفول الكوكب ثم أفوله قبل طلوع الشمس كما

ينبىء عنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً﴾ أى مبتدأة فى الطلوع مما لا يكاد يتصور، وقال آخر: أن القمر لم يكن حين رآه فى ابتداء الطلوع. بل كان وراء جبل ثم طلع منه أو فى جانب آخر لايراه وإلا فلا احتمال لأن يطلع القمر من مطلعه بعد أفول الكوكب ثم يغرب قبل طلوع الشمس انتهى *

وأنت تعلم أن القول بوجود جبل فى المغرب أو المشرق خلاف الظاهر لاسيما على قول شيخ الاسلام لأن هذا الاحتجاج كان فى نواحى بابل على مايشير اليه كلام المؤرخين وأهل الاثر وليس هناك اليوم جبل مرتفع بحيث يستتر به الكوكب وقت الظهر من النهار أو بعده بقليل، واحتمال كونه كان إذ ذاك ولم يبق بتوالى الأعوام بعيد، وكذا يقال على القول المشهور عند الناس اليوم بأن واقعة إبراهيم عليه السلام كانت قريبا من حلب لأنه أيضا ليس هناك جبل شامخ كما يقوله الشيخ على أن المتبادر من البزوغ والأفول البزوغ من الأفق الحقيقى لذلك الموضع والأفول عنه لامطلق البزوغ والأفول *

وقال الشهاب: إن الذى ألجأهم إلى ما ذكر التعقيب بالفاء ويمكن أن يكون تعقيبا عرفيا مثل تزوج فولد له اشارة إلى أنه لم تمض أيام وليال بين ذلك سواء كان استدلالا أو وضعا واستدراجا لا أنه مخصوص بالثانى كما توهم على أنا لا نسلم ما ذكر إذا كان كوكبا مخصوصا وإنما يرد لو أريد جملة الكواكب أو واحد لا على التعيين فتأمل انتهى. ولا يخفى أن القول بالتعقيب العرفى والتزام أن هذا الاستدلال لم يكن فى ليلة واحدة وصبيحتها هو الذى يميل اليه القلب، ودعوى امكان طلوع القمر بعد أفول الكوكب حقيقة وقبل طلوع الشمس وأفوله قبل طلوعها لا يدعيها عارف بالهيئة فى هذه الآفاق التى نحن فيها لأن امتناع ذلك عادة ولو أريد كوكب مخصوص أمر ظاهر لاسيما على ما جاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن رؤية القمر كانت فى آخر الشهر، نعم قد يمكن ذلك فى بعض البروج فى عروض مخصوصة لكن بيننا وبينها مهامه فيح، ولعله لذلك أمر بالتأمل فتأمل ﴿قَالَ﴾ أى على المنوال السابق ﴿هَذَا رَبِّي﴾ إشارة إلى الجرم المشاهد من حيث هو لا من حيث هو مسمى باسم من الأسامى فضلا عن حيثية تسميته بالشمس ولذا ذكر اسم الاشارة *

وقال أبو حيان يمكن أن يقال: إن أكثر لغة العجم لاتفرق فى الضمائر ولا فى الاشارة بين المذكر والمؤنث ولا علامة عندهم للتانيث بل المؤنث والمذكر عندهم سواء فاشير فى الآية إلى المؤنث بما يشار به إلى المذكر حين حكى كلام ابراهيم عليه السلام وحين أخبر سبحانه عن المؤنث (بازغة. وأفلت) أنث على مقتضى العربية إذ ليس ذلك بحكاية *

وتعقب بأن هذا إنما يظهر لو حكى كلامهم بعينه فى لغتهم أما إذا عبر عنه بلغة العرب فالمعتبر حكم لغة العرب، وقد صرح غير واحد بأن العبرة فى التذكير والتانيث بالحكاية لا المحكى ألا ترى أنه لو قال أحد: الكوكب النهارى طالع فحكيته بمعناه وقلت: الشمس طلعت لم يكن لك ترك التانيث بغير تاويل لما وقع فى عبارته، وإذا تتبعت ماوقع فى النظام الكريم رأيته إنما يراعى فيه الحكاية على أن القول بأن محاورة ابراهيم عليه السلام كانت بالعجمية دون العربية مبنى على أن اسمعيل عليه السلام أول من تكلم بالعربية والصحيح خلافه *

وقيل: التذكير لتذكير الخبر وقد صرحوا فى الضمير واسم الاشارة مثله أن رعاية الخبر فيه أولى من رعاية المرجع لأنه مناط الفائدة فى الكلام وبما مضى فات، وفى الكشاف بعد جعل التذكير لتذكير الخبر

وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التانيث ألا تراهم قالوا فى صفة الله تعالى : علام ولم يقولوا علامة وإن كان العلامة أبلغ احترازا من علامة التانيث ، واعترض عليه بان هذا فى الرب الحقيقى مسلم وما هنا ليس كذلك . وأجيب بان ذلك على تقدير أن يكون مسترشدا ظاهر ، والمراد على المسلك الآخر اظهار صون الرب ليستدرجهم اذ لوحقر بوجه ماكان سببا لعدم اصغائهم، وقوله تعالى: ﴿هَذَآ أَكۡبَرُ﴾ تاكيد لما رامه عليه الصلاة والسلام من اظهار النصفة مع اشارة خفية كما قيل الى فساد دينهم من جهة أخرى ببيان أن الاكبر أحق بالربوبية من الاصغر، وكون الشمس أكبر مما قبلها مما لاخفاء فيه ،والآثار فى مقدار جرمها مختلفة . والذى عليه محققو أهل الهيئة انها مائة وستة وستون مثلا وربع وثمن مثل الارض وستة آلاف وستمائة وأربعة وأربعون مثلا وثلثامثل للقمر، وذكروا أن الارض تسعة وثلاثون مثلا وخمس وعشر مثل للقمر، وتحقيق ذلك فى شرح مختصر الهيئة للبرجندى ﴿فَلَمَّآ أَفَلَتۡ﴾ كما أفل ما قبلها ﴿قَالَ﴾ لقومه صادعا بالحق بين ظهرانيهم: ﴿يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨﴾ أى من اشراككم أو من الذى تشركونه من الاجرام المحدثة المتغيرة من حال إلى أخرى المسخرة لمحدثها ، وانما احتج عليه السلام بالافول دون البزوغ مع أنه أيضا انتقال قيل لتعدد دلالته لانه انتقال مع احتجاب والاول حركة وهى حادثة فيلزم حدوث محلها، والثانى اختفاء يستتبع امكان موصوفه ولا كذلك البزوغ لانه وان كان انتقالا مع البروز لكن ليس للثانى مدخل فى الاستدلال . واعترض بان البزوغ أيضا انتقال مع احتجاب لأن الاحتجاب فى الاول لاحق وفى الثانى سابق ، وكونه عليه السلام رأى الكوكب الذى يعبدونه فى وسط السماء كما قيل ولم يشاهد بزوغه فانما يصير نكتة فى الكوكب دون القمر والشمس إلا أن يقال يترجح الافول بعمومه بخلاف البزوغ •

والاولى ما قيل :إن ترتيب هذا الحكم وتطبيقه على الافول دون البزوغ والظهور من ضروريات سوق الاحتجاج على هذا المساق الحكيم فان كلا منهما وإن كان فى نفسه انتقالا منافيا لاستحقاق معروضه للربوبية قطعا لكن لما كان الاول حالة موجبة لظهور الآثار والاحكام ملائمة لتوهم الاستحقاق فى الجملة رتب عليه الحكم الاول أعنى هذا ربى على الطريقة المذكورة، وحيث كان الثانى حالة مقتضية لانطماس الآثار وبطلان الاحكام المنافيين للاستحقاق المذكور منافاة بينة يكاد يعترف بها كل مكابر عنيد رتب عليها ما رتب انتهى •

وبمعنى هذا ما قاله الامام فى وجه الاستدلال بالافول من أن دلالته على المقصود ظاهرة يعرفها كل أحد، فان الآفل يزول سلطانه وقت الافول ، ونقل عن بعض المحققين أن الهوى فى حضيض الامكان أفول: وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الأوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الأفول الامكان وكل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجة فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال سبحانه:(وان إلى ربك المنتهى) وأما الأوساط فهم يفهمون من الافول مطلق الحركة وكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر فلا يكون الآفل إلها بل الاله هو الذى احتاج اليه ذلك الآفل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوؤه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن

كان كذلك لم يصلح للالهية ثم قال: فكلمة لا أحب الآفلين مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين ،وهناك أيضا دقيقة أخرى وهو أنه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب أهل النجوم أن الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ،كان صاعدا الى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير .أما إذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فبه بهذه الدقيقة على أن الاله هو الذي لا تتغير قدرته الى العجز وكماله إلى النقصان ،ومذهبكم أن الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التأثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح في إلهيته ٭

ويظهر من هذا أن للافول على قول المنجمين مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في إلهيته ، ولا يخفى أن فهم الحوي في حضيض الامكان من (فلما أفل) في هذه الآية مما لا يكاد يسلم ، وكون المراد فلما تحقق إمكانه لظهور أمارات ذلك من الجسمية والتحيز مثلا قال الخ لا يخفى ما فيه ، نعم فهم هذا المعنى من (لا أحب الآفلين) ربما يحتمل على بعد،ونقل عن حجة الاسلام الغزالي أنه حمل الكوكب على النفس الحيوانية التي لكل كوكب والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذي لكل فلك، وعن بعضهم أنه حمل الكوكب على الحس ، والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل ،والمراد أن هذه القوى المدركة قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستولى عليها قاهر لها وهو خلاف الظاهر أيضا ، وسيأتي ان شاء الله تعالى في باب الاشارة نظير ذلك، وإنما لم يقتصر عليه السلام في الاحتجاج على قومه بأفول الشمس مع أنه يلزم من امتناع صفة الربوبية فيها لذلك امتناعها في غيرها من باب أولى ٭

وفيه أيضاً رعاية الايجاز والاختصار ترقيا من الادون إلى الأعلى مبالغة في التقرير والبيان على ما هو اللائق بذلك المقام ولم يحتج عليهم بالجسمية والتحيز ونحوهما مما يدركه الرائي عند الرؤية في أمارات الحدوث والامكان اختيارا لما هو أوضح من ذلك في الدلالة وأتم ، ثم انه عليه السلام لما تبرأ مما تبرأ منه توجه إلى مبدع هذه المصنوعات وموجدها فقال : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ﴾ أي أوجد وأنشأ ﴿ السَّمَاوَاتِ ﴾ التي هذه الاجرام من أجزائها ﴿ وَالْأَرْضَ ﴾ التي تلك الأصنام من أجزائها ﴿ حَنِيفًا ﴾ أي مائلا عن الأديان الباطلة والعقائد الزائغة كلها ﴿ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ٧٩ ﴾ أصلا في شيء من الأقوال والأفعال ، والمراد من توجيه الوجه للذي فطر الخ قصده سبحانه بالعبادة ٭

وقال الامام : المراد وجهت عبادتي وطاعتي ، وسبب جواز هذا المجاز أن من كان مطيعاً لغيره منقاداً لأمره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجه الوجه اليه كناية عن الطاعة ، والظاهر أن اللام صلة توجه . وفي الصحاح وجهت وجهي لله وتوجهت نحوك واليك ، وظاهره التفرقة بين وجه وتوجه باستعمال الأول باللام والثاني بالى ،وعليه وجه اللام هنا دون إلى ظاهر ، وليس في القاموس تعرض لهذا الفرق . وادعى الامام أنه حيث كان المعنى توجيه وجه القلب إلى خدمته تعالى وطاعته لأجل عبوديته لا توجه القلب اليه جل شأنه لأنه متعال عن الحيز والجهة تركت إلى واكتفى باللام فتركها . والاكتفاء باللام ههنا دليل ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة وفي القلب من ذلك شيء . فان قيل : إن قصارى ما يدل عليه الدليل أن الكوكب

والشمس والقمر لايصلح شيء منها للربوبية والألوهية ولا يلزم من هذا القدر نفي الشرك مطلقا وإثبات التوحيد فلم جزم عليه السلام بإثبات التوحيد ونفي الشرك بعد إقامة ذلك الدليل؟ فالجواب بأن القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وإنما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل على أن هذه الأشياء ليست أربابا ولا آلهة وثبت بالاتفاق نفي غيرها لاجرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الإطلاق. ثم إن المشهور أن هذا الاستدلال من أول ضروب الشكل الثاني.

والشخصية عندهم في حكم الكلية كأنه قيل: هذا أو القمر أو هذه آفل أو آفلة ولا شيء من الآله بآفل أو ربي ليس بآفل ينتج هذا أو القمر أو هذه ليس بإله أو ليس بربي. أما الصغرى فهي كالمصرح بها في قوله تعالى: (فلما أفل) في الموضعين، وقوله سبحانه: (فلما أفلت) في الأخير، وأما الكبرى فمأخوذة من قوله تعالى: (لا أحب الآفلين) لأنه يشير إلى قياس. وهو كل آفل لايستحق العبودية. وكل من لايستحق العبودية فليس بإله ينتج من الأول كل آفل ليس بإله، ويستلزم لاشيء من الآفل بإله لاستلزام الموجبة المعدولة السالبة المحصلة. ويصح جعل الكبرى ابتداء سالبة فينتج ماذكر وينعكس إلى لاشيء من الإله بآفل، وهي إحدى الكبريين. ويعلم من هذا بأدنى التفات كيفية أخذ الكبرى الثانية.

وقال الملوي: الأحسن أن يقال إن قوله تعالى: (لا أحب الآفلين) يتضمن قضية وهي لاشيء من الآفل يستحق العبودية فتجعل كبرى لصغرى ضرورية وهي الإله المستحق للعبودية ينتج لاشيء من الإله بآفل وإذا ضمت هذه النتيجة إلى القضية السابقة وهي هذا آفل ونحوه أنتج من الثاني هذا ليس بإله أو لاشيء من القمر بإله، وإن ضممت عكسها المستوى اليها أنتج من الأول المطلوب بعينه فلا يتعين الثاني في الآية بل الأول مأخوذ منها أيضا اهـ. فتأمل فيه ولا تغفل.

﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ﴾ أي خاصموه -كما قال الربيع- أو شرعوا في مغالبته في أمر التوحيد تارة بإيراد أدلة فاسدة واقعة في حضيض التقليد وأخرى بالتخويف والتهديد ﴿قَالَ﴾ منكرا عليهم محاجتهم له عليه السلام مع قصورهم عن تلك المرتبة وعزة المطالب وقوة الخصم ووضوح الحق ﴿أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ﴾ أي في شأنه تعالى ووحدانيته سبحانه. وقرأ نافع. وابن عامر في رواية ابن ذكوان بتخفيف النون ففيه حذف احدى النونين، واختلف في أيهما المحذوفة. فقيل: نون الرفع وهو مذهب سيبويه. ورجح بأن الحاجة دعت إلى نون مكسورة من أجل الياء ونون الرفع لاتكسر. وبأنه جاء حذفها كما في قوله:

كل له نية في بغض صاحبه بنعمة الله نقليكم وتقلونا

أراد تقلوننا والنون الثانية هنا ليست وقاية بل هي من الضمير وحذف بعض الضمير لايجوز وبأنها نائبة عن الضمة وهي قد تحذف تخفيفا كما في قراءة أبي عمرو. ينصركم ويشعركم ويأمركم. وقيل نون الوقاية. وهو مذهب الأخفش، ورجح بأنها الزائدة التي حصل بها الثقل. وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ هَدَانِ﴾ في موضع الحال من ضمير المتكلم مؤكدة للانكار. فإن كونه عليه الصلاة والسلام. مهديا من جهة الله تعالى ومؤيدا من عنده سبحانه مما يوجب الكف عن محاجته صلى الله تعالى عليه وسلم وعدم المبالاة بها والالتفات اليها إذا وقعت. قيل: والمراد وقد هدان إلى إقامة الدليل عليكم بوحدانيته عز شأنه، وقيل: هدان إلى الحق بعد

ما سلكت طريقتكم بالفرض والتقدير وتبين بطلانها تبينا تاما كما شاهدتموه ، وعلى القولين لا يقتضى سبق ضلال له عليه الصلاة والسلام بجهل بمعرفته جل وعلا . و«هدان» برسم كما قال الأجهورى بلا ياء

﴿ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ ﴾ جواب كما روى عن ابن جريج عما خوفوه عليه السلام من إصابة مكروه من جهة معبودهم الباطل كما قال لهود عليه السلام قومه (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) وهذا التخويف قيل : كان على ترك عبادة ما يعبدونه ، وقيل : بل على الاستخفاف به واحتقاره بنحو الكسر والتنقيص ، قيل : وأول ذلك حين قال يا قومهم ما يعلم ما قص الله تعالى علينا ، وفى بعض الآثار أنه عليه السلام لما شب وكبر جعل آزر يصنع الأصنام فيعطيها له ليبيعها فيذهب وينادى من يشترى ما يضره ولا ينفعه فلا يشتريها أحد فإذا بارت ذهب بها إلى نهر وضرب فيه رؤوسها وقال لها اشربى استهزاء بقومه حتى فشا فيهم استهزاؤه فجادلوه حينئذ وخوفوه . وما موصولة اسمية حذف عائدها ، والضمير المجرور لله تعالى أى لا أخاف الذى تشركونه به سبحانه ، ويجوز أن يكون عائدا إلى الموصول والباء سببية ، أى الذى تشركون بسببه ، وأن تكون نكرة موصوفة . وأن تكون مصدرية •

وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ﴾ بتقدير الوقت عند غير واحد مستثنى من أعم الأوقات استثناء مفرغا . وقال بعضهم : إن المصدر منصوب على الظرفية من غير تقدير وقت ، ومنع ذلك ابن الانبارى مفرقا بين المصدر الصريح فيجوز نصبه على الظرفية وغير الصريح فلا يجوز فيه ذلك . وابن جنى لا يفرق بين الصريح وغيره ويجوز ذلك فيهما على السواء ، والاستثناء متصل فى رأى . و«شيئا» مفعول به أو مفعول مطلق أى لا أخاف ما تشركون به فى وقت من الأوقات إلا فى وقت مشيئته تعالى شيئا من إصابة مكروه لى من جهتها أو شيئا من مشيئته تعالى إصابة مكروه لى من جهتها وذلك إنما هو من جهته تعالى من غير دخل لآلهتكم فى إيجاده وإحداثه . وجوز بعضهم أن يكون الاستثناء منقطعا على معنى ولكن أخاف أن يشاء ربى خوفى ما أشركتم به ، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه السلام إشارة إلى أن مشيئته تلك إن وقعت غير خالية عن مصلحة تعود اليه بالتربية أو إظهار منه عليه الصلاة والسلام لانقياده لحكمه سبحانه وتعالى واستسلام لأمره واعتراف بكونه تحت ملكوته وربوبيته تعالى •

﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ كأنه تعليل الاستثناء أى أحاط بكل شىء علما فلا يبعد أن يكون فى علمه سبحانه انزال المكروه بى من جهتها بسبب من الأسباب ، ونصب «علما» على التمييز المحول عن الفاعل ، وجوز أن يكون نصبا على المصدرية لوسع من غير لفظه ، وفى الاظهار فى موضع الاضمار تأكيد المعنى المذكور واستلذاذ بذكره تعالى : ﴿ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ٨٠ ﴾ أى أتعرضون بعد ما أوضحته لكم عن التأمل فى أن آلهتكم بمعزل عن القدرة على شىء ما من النفع أو الضر فلا تتذكرون أنها غير قادرة على إضرارى . وفى إيراد التذكر دون التفكر ونحوه إشارة إلى أن أمر آلهتهم مركوز فى العقول لا يتوقف إلا على التذكير •

﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ ﴾ استئناف كما قال شيخ الاسلام ، مسوق لنفى الخوف عنه عليه السلام بحسب زعم الكفرة بالطريق الالزامى بعد نفيه عنه بحسب الواقع ونفس الأمر ، والاستفهام لانكار

الوقوع ونفيه بالكلية، وفي توجيه الانكار إلى كيفية الخوف من المبالغة ما ليس في توجيهه إلى نفسه بأن يقال: أأخاف لما أن كل موجود لا يخلو عن كيفية فاذا انتفى جميع كيفياته فقد انتفى وجوده من جميع الجهات بالطريق البرهاني، و«كيف» حال والعامل فيها «أخاف» و«ما» موصولة أو نكرة موصوفة والعائد محذوف، ويجوز أن تكون مصدرية. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ﴾ في موضع الحال من ضمير أخاف بتقدير مبتدأ لمكان الواو. وقيل: لا حاجة إلى التقدير لأن المضارع المنفي قد يقرن بالواو، ولا حاجة هنا إلى ضمير عائد إلى ذي الحال لأن الواو كافية في الربط وهو مقرر لانكار الخوف ونفيه عنه عليه السلام ومفيد لاعترافهم بذلك فانهم حيث لم يخافوا في محل الخوف فلأن لا يخاف عليه السلام في محل الأمن أولى وأحرى أي كيف أخاف أنا ما ليس في حيز الخوف أصلا وأنتم لا تخافون غائلة ما هو أعظم المخوفات وأهولها وهو اشراككم بالله تعالى الذي فطر السموات والأرض ما هو من جملة مخلوقاته، وعبر عنه بقوله سبحانه: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ أي حجة على طريق التهكم ـ قيل ـ مع الايذان بأن الأمور الدينية لا يعول فيها إلا على الحجة المنزلة من عند الله تعالى. وضمير «به» عائد على الموصول والكلام على حذف مضاف أي باشراكه. وجوز أن يكون راجعا إلى الاشراك المقيد بتعلقه بالموصول ولا حاجة إلى العائد، وهو ـ على ما قيل ـ مبني على مذهب الاخفش في الاكتفاء في الربط برجوع العائد إلى ما يتلبس بصاحبه. وذكر متعلق الاشراك وهو الاسم الجليل في الجملة الحالية دون الجملة الأولى ـ قيل ـ لأن المراد في الجملة الحالية تهويل الأمر وذكر المشرك به أدخل في ذلك.

وقال بعض المحققين: الظاهر أن يقال في وجه الذكر في الثانية والترك في الأولى إنه لما قيل قبيل هذا «ولا أخاف ما أشركتم به» كان ما هنا كالتكرار له فناسب الاختصار وأنه عليه السلام حذفه إشارة إلى بعد وحدانيته تعالى عن الشرك فلا ينبغي عنده نسبته إلى الله تعالى ولا ذكره معه. ولما ذكر حال المشركين الذين لا ينزهونه سبحانه عن ذلك صرح به، وقيل: إن ذكر الاسم الجليل في الجملة الثانية ليعود اليه الضمير في «مالم ينزل» وليس بشيء لانه يكفي سبق ذكره في الجملة، وقيل: لأن المقصود انكاره عليه السلام عدم خوفهم من اشراكهم بالله تعالى لانه المنكر المستبعد عند العقل السليم لا مطلق الانكار ولا كذلك في الجملة الاولى فان المقصود فيها إنكار أن يخاف عليه السلام غير الله تعالى سواء كان مما يشركه الكفار أولا، وليس بشيء أيضا لأن الجملة الثانية ليست داخلة مع الأولى في حكم الانكار إلا عند مدعي العطف وهو مما لا سبيل اليه أصلا لافضائه إلى فساد المعنى قطعا لما تقدم أن الانكار بمعنى النفي بالكلية فيؤول المعنى إلى نفي الخوف عنه عليه السلام ونفي نفيه عنهم وانه بين الفساد، وأيضا ان «ما أشركتم» كيف يدل على ما سوى الله تعالى غير الشريك ان هذا الا شيء عجاب ثم ان الآية نص في أن الشرك مما لم ينزل به سلطان. وهل يمتنع عقلا حصول السلطان في ذلك أم لا؟ ظاهر كلام بعضهم. وفي أصول الفقه ما يؤيده في الجملة الثاني والذي اختاره الأول، وقول الامام: إنه لا يمتنع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء ليس من محل الخلاف كما لا يخفى على الناظر فانظر.

﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾ كلام مرتب على انكار خوفه عليه السلام في محل الامن مع تحقق عدم

خوفهم في محل الخوف مسوق لالجائهم الى الاعتراف باستحقاقه عليه السلام لما هو عليه من الامن وبعدم استحقاقهم لما هم عليه ، وبهذا يعلم ما في دعوى أن الانكار في الجملة الأولى لنفي الوقوع وفي الثانية لاستبعاد الواقع ، وإنما جيء بصيغة التفضيل المشعرة باستحقاقهم له في الجملة لاستنزالهم عن رتبة المكابرة والاعتساف بسوق الكلام على سنن الانصاف ، والمراد بالفريقين الفريق الآمن في محل الأمن والآمن في محل الخوف فإيثار ما في النظم الكريم ـ كما قيل ـ على أن يقال : فأينا أحق بالأمن أنا أم أنتم ؟ لتأكيد الالجاء إلى الجواب بالتنبيه على علة الحكم والتفادي عن التصريح بتخطئتهم التي ربما تدعو إلى اللجاج والعناد مع الاشارة بما في النظم إلى أن أحقية الامن لا تخصه عليه السلام بل تشمل كل موحد ترغيبا لهم في التوحيد ﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٨١﴾ أي من هو أحق بذلك أو شيء من الاشياء أو ان كنتم من أولي العلم فاخبروني بذلك . وقرىء (سلطانا) بضم اللام ، وهي لغة اتبع فيها الضم الضم ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ استئناف يحتمل أن يكون من جهته تعالى مبين للجواب الحق الذي لا محيد عنه .

وروي ذلك عن محمد بن اسحق . وابن زيد . والجبائي . ويحتمل أن يكون من جهة ابراهيم عليه السلام . وروي ذلك عن علي كرم الله تعالى وجهه ، واستشكل كونه استئنافا بأنه لا يمكن جعله بيانيا لأنه ما كان جواب سؤال مقدر ، وهذا جواب سؤال محقق ولا نحويا لما قال ابن هشام: إن الاستئناف النحوي ما كان في ابتداء الكلام ومنقطعا عما قبله وهذا مرتبط بما قبله لارتباط الجواب والسؤال ضرورة وليس عندنا غيرهما .

وأجيب باختيار كونه نحويا . ومعنى كونه منقطعا عما قبله أن لا يعطف عليه ولا يتعلق به من جهة الاعراب وإن ارتبط بوجه آخر ، وقيل : المراد بابتداء الكلام ابتداؤه تحقيقا أو تقديرا أي الفريق الذين آمنوا بما يجب الايمان به ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا﴾ أي لم يخلطوا ﴿إِيمَانَهُم﴾ ذلك ﴿بِظُلْمٍ﴾ أي شرك كما يفعله الفريق المشركون حيث يزعمون أنهم مؤمنون بالله تعالى وان عبادتهم لغيره سبحانه مما من تتمات ايمانهم وأحكامه لكونها لاجل التقريب والشفاعة كما ينبىء عنه قولهم : (ما نعبدهم الا ليقربونا إلى الله زلفى) وإلى تفسير الظلم بالشرك هنا ذهب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وابن المسيب . وقتادة . ومجاهد . وأكثر المفسرين . ويؤيد ذلك أن الآية واردة مورد الجواب عن حال الفريقين .

ويدل عليه ما أخرجه الشيخان . وأحمد . والترمذي . عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن الآية لما نزلت شق ذلك على الصحابة رضي الله تعالى عنهم وقالوا : أينا لم يظلم نفسه ؟ فقال ﷺ : ليس ما تظنون إنما هو ما قال لقمان عليه السلام لابنه (يابني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) ولا يقال : أنه لا يلزم من قوله : (إن الشرك) الخ أن غير الشرك لا يكون ظلما لأنهم قالوا : إن التنوين في (بظلم) للتعظيم فكأنه قيل . لم يلبسوا إيمانهم بظلم عظيم . ولما تبين أن الشرك ظلم عظيم علم أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بشرك أو أن المتبادر من المطلق أكمل إفراده . وقيل : المراد به المعصية وحكي ذلك عن الجبائي . والبلخي . وارتضاه الزمخشري تبعا لجمهور المعتزلة

واستدلوا بالآية على أن صاحب الكبيرة لا أمن له ولا نجاة من العذاب حيث دلت بتقديم لهم الآتي على اختصاص الامن بمن لم يخلط إيمانه بظلم أي بفسق وادعوا أن تفسيره بالشرك يأباه ذكر اللبس أي

الخاطر إذ هو لايجامع الايمان لضدية وإنما يجامع المعاصى، والحديث خبر واحد فلا يعمل به فى مقابلة الدليل القطعى، والقول بأن الفسق أيضا لايجامع الايمان عندهم أيضا فلا يتم لهم الاستدلال لكونه اسما لفعل الطاعات واجتناب السيئآت حتى أن الفاسق ليس بمؤمن كما أنه ليس بكافر، مدفوع كما قيل بأنه كثيرا ما يطلق الايمان على نفس التصديق بل لايكاد يفهم منه بلفظ الفعل غير هذا حتى أنه يعطف عليه عمل الصالحات كما جاء فى غير ما آية. وأجيب بأنه أريد بالايمان تصديق القلب وهو قد يجامع الشرك كان يصدق بوجود الصانع دون واحدانيته كما أشرنا اليه آنفا، ومن ذلك قوله تعالى: (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) وكذا إذا أريد به مطلق التصديق سواء كان باللسان أو غيره بل المجامعة على هذا أظهر كما فى المنافق ولو أريد به التصديق بجميع ما يجب التصديق به بحيث يخرج عن الكفر يقال: إنه لايلزم من لبس الايمان بالشرك الجمع بينهما بحيث يصدق عليه أنه مؤمن ومشرك بل تغطيته بالكفر وجعله مغلوبا مضمحلا أو اتصافه بالايمان ثم الكفر ثم الايمان ثم الكفر مرارا، وبعد تسليم جميع ما ذكر نقول: إن قوله تعالى:

﴿أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ إنما يدل على اختصاص الأمن بغير العصاة وهو لايوجب كون العصاة معذبين البتة بل خائفين ذلك موقعين للاحتمال ورجحان جانب الوقوع. وقيل المراد من الأمن الأمن من خلود العذاب لا الأمن من العذاب مطلقا، والموصول مبتدأ واسم الاشارة مبتدأ ثان والاشارة الى الموصول من حيث اتصافه بما فى حيز الصلة وفى الاشارة اليه بما فيه معنى البعد بعد وصفه بما ذكر مالا يخفى، وجملة «لهم الامن» من الخبر المقدم والمبتدأ المؤخر خبر المبتدأ الثانى والجملة خبر الأول، وجوز أن يكون «أولئك» بدلا من الموصول أو عطف بيان له و«لهم» هو الخبر و«الامن» فاعلا للظرف لاعتماده على المبتدأ، وأن يكون «لهم» خبرا مقدما و«الامن» مبتدأ مؤخرا والجملة خبر الموصول، وجوز أبو البقاء كون الموصول خبر مبتدأ محذوف وقال: التقدير هم الذين ولا يخلو عن بعد والأكثرون على الأول ﴿وَهُمْ مُهْتَدُونَ ٨٢﴾ الى الحق ومن عداهم فى ضلال مبين، وقدر بعضهم الى طريق توجب الامن من خلود العذاب ﴿وَتِلْكَ﴾ اشارة الى ما احتج به ابراهيم عليه السلام من قوله سبحانه: (فلما جن عليه الليل) الخ، وقيل من قوله سبحانه (أتحاجونى ـ الى ـ وهم مهتدون) وتركيب حجة اصطلاحية منه يحتاج إلى تأمل وما فى اسم الاشارة من معنى البعد لتفخيم شأن المشار اليه، وهو مبتدأ وقوله عز شانه: ﴿حُجَّتُنَا﴾ خبره، وفى إضافته الى نون العظمة من التفخيم مالا يخفى، وقوله تعالى:

﴿آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ أى أرشدناه اليها أو علمناه إياها فى موضع الحال من حجة والعامل فيه معنى الاشارة أو فى محل الرفع على أنه خبر ثان أو هو الخبر و«حجتنا» بدل أو بيان للمبتدأ، وجوز أن تكون جملة «آتيناها» الخ معترضة أو تفسيرية ولايخفى بعده، و«إبراهيم» مفعول أول لآتينا قدم على الثانى لكونه ضميرا ﴿

وقوله سبحانه: ﴿عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ متعلق بحجتنا أن جعل خبرا لتلك أو بمحذوف إن جعل بدلا لئلا يلزم الفصل بين أجزاء البدل بأجنبى أى آتيناها إبراهيم حجة على قومه، ولم يجوز أبو البقاء تعلقه بحجتنا أصلا للمصدرية والفصل، ولعل المجوز لايرى المصدرية مانعة عن تعلق الظرف ويجعل الفصل مغتفرا، وقيل: يصح

تعلقه بآتينا لتضمنه معنى الغلبة • وقوله عز شأنه : ﴿ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ ﴾ أى رتبا عظيمة عالية من العلم والحكمة مستأنف لامحل له من الاعراب مقرر لما قبله، وجوز أبو البقاء أن يكون فى محل نصب على أنه حال من فاعل «آتينا» أى حال كوننا رافعين،ونصب «درجات» إما على المصدرية بتأويل رفعات أو على الظرفية أو على نزع الخافض أى إلى درجات أو على التمييز ومفعول نرفع قوله تعالى: ﴿ مَنْ نَشَاءُ ﴾ وتأخيره على الأوجه الثلاثة الأخيرة لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر،ومفعول المشيئة محذوف أى من نشاء رفعه حسبما تقتضيه الحكمة وتستدعيه المصلحة،وإيثار صيغة المضارع للدلالة على أن ذلك سنة مستمرة فيما بين المصطفين الأخيار غير مختصة بابراهيم عليه السلام . وقرى (يرفع) بالياء على طريقة الالتفات وكذا «يشاء» وقرأ غير واحد من السبعة «درجات من» بالاضافة على أنه مفعول (نرفع) ورفع درجات الانسان رفع له، وجوز بعضهم جعله مفعولا أيضا على قراءة التنوين وجعل من بتقدير لمن وهو بعيد •

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ ﴾ أى فى كل مايفعل من رفع وخفض ﴿ عَلِيمٌ ٨٣ ﴾ أى بحال من يرفعه واستعداده له على مراتب متفاوتة،وإن شئت عممت ويدخل حينئذ ماذكر دخولا أوليا تعليل لما قبله، وفى وضع الرب مضافا إلى ضميره عليه الصلاة والسلام موضع نون العظمة بطريق الالتفات فى تضاعيف بيان حال ابراهيم عليه السلام ما لا يخفى من إظهار مزيد اللطف والعناية به صلى الله تعالى عليه وسلم .هذا وقد ذكر الامام فى هذه الآيات الابراهيمية عدة أحكام، الأول أن قوله سبحانه : (لا احب الآفلين) يدل على انه عز وجل ليس بجسم إذ لو كان جسما لكان غائبا عنا فيكون آفلا والأفول ينافى الربوبية،ولا يخفى أن عد تلك الغيبة المفروضة أفولا لايخلو عن شىء لأن الأفول احتجاب مع انتقال وتلك الغيبة المفروضة لم تكن كذلك بل هى مجرد احتجاب فيما يظهر نعم أنه ينافى الربوبية أيضا لكن الكلام فى كونه أفولا ليتم الاحتجاج بالآية ، لا يقال قد جاء فى حديث الاسراء ذكر الحجاب فكيف يصح القول بأن الاحتجاب مناف للربوبية لأنا نقول: الحجاب الوارد ـ كما قال القاضى عياض ـ إنما هو فى حق العباد لافى حقه تعالى فهم المحجوبون والبارى جل اسمه منزه عما يحجبه إذ الحجاب إنما يحيط بمقدر محسوس ،ونص غير واحد أن ذكر الحجاب له تعالى تمثيل لمنعه سبحانه الخلق عن رؤيته . وقال السيد النقيب فى الدرر والغرر : العرب تستعمل الحجاب بمعنى الخفاء وعدم الظهور فيقول أحدهم لغيره إذا استبعد فهمه:بينى وبينك حجاب ويقولون لما يستصعب طريقه : بنى وبينه كذا حجب وموانع وسواتر وماجرى مجرى ذلك . والظاهر على هذا أن فيما ذكر مجاز فى المفرد فتدبر . الثانى أن هذه الآية تدل على أنه يمتنع أن يكون تعالى بحيث ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى والا لحصل معنى الأفول . وأنت تعلم أن الواصفين ربهم عز شأنه بصفة النزول حيث سمعوا حديثه الصحيح عن رسولهم صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقولون:إنه حركة وانتقال كما هو كذلك فى الأجسام بل يفوضون تعيين المراد منه الى الله تعالى بعد تنزيهه سبحانه عن مشابهة المخلوقين وحينئذ لا يرد عليه أنه فى معنى الأفول الممتنع على الرب جل جلاله •

الثالث أنها تدل على أنه جل شأنه ليس محلا للصفات المحدثة كما تقول الكرامية وإلا لكان متغيرا وحينئذ يحصل معنى الأفول وهو ظاهر . الرابع أن ما ذكر يدل على أن الدين يجب أن يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد وإلا لم يكن للاستدلال فائدة البتة . الخامس أنه يدل على أن معارف الأنبياء ربهم استدلالية لا ضرورية وإلا لما احتاج ابراهيم عليه السلام الى الاستدلال . السادس أنه يدل على أنه لا طريق الى تحصيل معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال فى أحوال مخلوقاته اذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل عليه السلام الى هذه الطريقة، ولا يخفى عليك ما فى هذين الأخيرين . السابع أن قوله سبحانه: (وتلك حجتنا) الخ يدل على أن تلك الحجة انما حصلت فى عقل ابراهيم عليه السلام بإيتاء الله تعالى واظهارها فى عقله وذلك يدل على أن الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويتأكد ذلك بقوله سبحانه: (نرفع درجات) الخ . الثامن أن قوله سبحانه (نرفع) الخ . يدل على فساد طعن الحشوية فى النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل، وفيها أحكام أخر لا تخفى على من يتدبر *

﴿ومن باب الاشارة فيها﴾ (وإذ قال ابراهيم لأبيه آزر) حين رآه محتجبا بظواهر عالم الملك عن حقائق الملكوت وربوبيته تعالى للاشياء معتقداً تأثير الأكوان والأجرام ذاهلا عن الملكوت جل شأنه (أتتخذ أصناما) أي أشباحا خالية بذواتها عن الحياة (آلهة) فتعتقد تأثيرها (إنى أراك وقومك فى ضلال مبين) ظاهر عند من كشف عن عينه الغين (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض) أي نوقفه على القوى الروحانية التى تدبر بها أمر العالم العلوى والسفلى أو نوقفه على حقيقتها (وليكون من الموقنين) أي أهل الايقان العالمين أن لا تأثير إلا لله تعالى يدبر الأمر بأسمائه سبحانه (فلما جن عليه الليل) أي أظلم عليه ليل عالم الطبيعة الجسمانية، وذلك عند الصوفية فى صباه وأول شبابه (رأى كوكبا) وهو كوكب النفس المسماة روحا حيوانية الظاهر فى ملكوت الهيكل الانسانى ، فقال ـ حين رأى فيضه وحياته وتربيته من ذلك بلسان الحال (هذا ربى) وكان الله تعالى يريه فى ذلك الحين باسمه المحيي (فلما أفل) بطلوع نور القلب (قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر) أي قمر القلب «بازغا» من أفق النفس ووجد فيضه بمكاشفات الحقائق والمعارف وتربيته منه «قال هذا ربى» وكان الله تعالى يريه إذ ذاك باسمه العالم والحكيم «فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى» إلى نور وجهه «لأكونن من القوم الضالين» المحتجبين بالبواطن عنه سبحانه «فلما رأى الشمس» أي شمس الروح «بازغة» متجلية عليه «قال» إذ وجد فيضه وشهوده وتربيته منها «هذا ربى» وكان سبحانه يريه حينئذ باسمه الشهيد والعلى العظيم «هذا أكبر» من الأولين «فلما أفلت» بتجلى أنوار الحق وتشعشع سبحات الوجه «قال ياقوم إنى برئ مما تشركون» إذ لا وجود لغيره سبحانه «إنى وجهت وجهى» أي أسلمت ذاتى ووجودى «للذى فطر» أوجد «السموات والأرض» أي سموات الأرواح وأرض النفس «حنيفا» مائلا عن كل ما سواه حتى عن وجودى وميلى بالفناء فيه جل جلاله «وما أنا من المشركين» فى شىء «وحاجه قومه» فى ترك السوى «قال أتحاجونى فى الله وقد هدان» إلى وجوده الحق وتوحيده «الذين آمنوا» الايمان الحقيقى «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» من ظهور نفس أو قلب أو وجود بقية «أولئك لهم الامن» الحقيقى «وهم مهتدون» حقيقة إلى الحق*

وقال النيسابورى: قد يدور فى الخلد أن ابراهيم عليه السلام جن عليه ليل الشبهة وظلمتها فنظر أولا فى عالم

الأجسام فوجدها آفلة في أفق التغيير فلم يرها تصلح للالهية فارتقى منها إلى عالم النفوس المدبرة للاجسام فرآها آفلة في أفق الاستكمال فكان حكمها حكم مادونها فصعد منها إلى عالم العقول المجردة فصادفها آفلة في أفق الامكان فلم يبق إلا الواجب ، وقيل: غيرذلك ، وماذكره مبني على أن الاحتجاج كان مع نفسه عليه السلام وهو الذي ذهب اليه البعض من المفسرين ورووا في ذلك خبرا طويلا وهومذكور في كثير من الكتب مشهور بين العامة، والمختار عندي ماتلوت والله تعالى يقول الحق وهو يهدي السبيل ٭

﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ ﴾ أي لابراهيم عليه السلام ﴿ إِسْحَقَ ﴾ وهو ولده من سارة عاش مائة وثمانين سنة . وفي نديم الفريد أن معنى اسحق بالعربية الضحاك ﴿ وَيَعْقُوبَ ﴾ وهو ابن اسحق عاش مائة وسبعا وأربعين سنة ، والجملة عطف على قوله تعالى: ﴿وتلك حجتنا﴾ الخ ، وعطف الفعلية على الاسمية مما لانزاع في جوازه ، ويجوز على بعد أن تكون عطفا على جملة ﴿آتيناه﴾ بناء على أنها لامحل لها من الاعراب كما هو أحد الاحتمالات ٭

وقوله تعالى : ﴿ كُلًّا ﴾ مفعول لمابعده وتقديمه عليه للقصر لابالنسبة إلى غيرهما بل بالنسبة إلى أحدهما أي كل واحد منهما ﴿ هَدَيْنَا ﴾ لاأحدهما دون الآخر ، وقيل : المراد كلا من الثلاثة ، وعليه الطبرسي ، واختار كثير من المحققين الأول لأن هداية ابراهيم عليه السلام معلومة من الكلام قطعا وترك ذكر المهدي اليه لظهور أنه الذي أوتي ابراهيم عليه السلام فانهما متعبدان به ٭

وقال الجبائي : المراد هديناهم بنيل الثواب والكرامات ﴿ وَنُوحًا ﴾ قال شيخ الاسلام: منصوب بمضمر يفسره ﴿ هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ﴾ ولعله إنما لم يجعله مفعولا مقدما للمذكور لئلا يفصل بين العاطف والمعطوف بشيء أو يخلو التقديم عن الفائدة السابقة أعني القصر ولايخلو ذلك عن تأمل أي من قبل ابراهيم عليه السلام ٭

ونوح ـ كما قال الجواليقي ـ أعجمي معرب زاد الكرماني، ومعناه بالسريانية الساكن، وقال الحاكم في المستدرك: إنما سمي نوحا لكثرة بكائه على نفسه واسمه عبد الغفار ، والأول أثبت عندي، وأكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم ـ كما قال الحاكم ـ أنه عليه السلام كان قبل ادريس عليه السلام . وذكر النسابون أنه ابن لمك بفتح اللام وسكون الميم بعدها كاف ابن متوشلخ بفتح الميم وتشديد المثناة المضمومة بعدها واو ساكنة وفتح الشين المعجمة واللام والخاء المعجمة ابن اخنوخ بفتح المعجمة وضم النون الخفيفة وبعدها واو ساكنة ثم معجمة وهو ادريس فيما يقال . وروى الطبراني عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه قال : «قلت يارسول الله من أول الأنبياء؟ قال: آدم عليه السلام قلت: ثم من ؟ قال نوح عليه السلام: وبينهما عشرة قرون » وهذا ظاهر في أن ادريس عليه السلام لم يكن قبله ٭

وذكر ابن جرير أن مولده عليه السلام كان بعد وفاة آدم عليه السلام بمائة وستة وعشرين عاما . وذكره سبحانه هنا قيل لأنه لما ذكر سبحانه انعامه على خليله من جهة الفرع ثنى بذكر انعامه عليه من جهة الأصل فان شرف الوالد سار إلى الولد ، وقيل : إنما ذكره سبحانه لأن قومه عبدوا الأصنام فذكره ليكون له به أسوة ، وأما أنه ذكر لما مر فلا إذ لادلالة على علاقة الأبوة لقيل ودلالة (من قبل) على ذلك غير ظاهرة . ومنع بعضهم بالشهرة عن ذلك ﴿ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ ﴾ الضمير عند جمع لابراهيم عليه السلام لأن مساق النظم الجليل لبيان شؤونه

وما من الله تعالى به عليه من إيتاء الحجة ورفع الدرجات وهبة الأولاد الانبياء وإبقاء هذه الكرامة في نسله كل ذلك لالزام من ينتمي إلى ملته من المشركين واليهود ، واختار آخرون كونه لنوح عليه السلام لأنه أقرب ولأنه ذكر في الجملة لوطا عليه السلام وليس من ذرية ابراهيم بل كان ابن أخيه كما سيأتي إن شاء الله تعالى آمن به وشخص معه مهاجرا إلى الشام فارسله الله تعالى إلى أهل سدوم، وكذلك يونس عليه السلام لم يكن من ذريته فيما ذكر محيي السنة فلو كان الضمير له لاختص بالمعدودين في هذه الآية والتي بعدها، وأما المذكورون في الآية الثالثة فعطف على نوحا . ولا يجب أن يعتبر في المعطوف ما هو قيد في المعطوف عليه . ولا يضر ذكر اسماعيل هناك وإن كان من ذرية ابراهيم عليهما السلام لان السكوت عن إدراجه في الذرية لا يقتضي أنه ليس منهم وإنما لم يعد ـ كما قال بعض المحققين ـ : في موهبته كاسحق لان هبة اسحق كانت في كبره و كبر زوجته فكانت في غاية الغرابة ، وذكر يعقوب لان إبقاء النبوة بطنا بعد بطن غاية النعمة، ولم يعطف هكلا هدينا، لانه مؤكد لكونه نعمة ٭

ومن الناس من ادعى أن يونس عليه السلام من ذرية ابراهيم ﷺ وصرح في جامع الاصول إنه كان من الاسباط في زمن شعيا، وحينئذ يبقى لوط فقط خارجا ولا يترك له ارجاع الضمير على ابراهيم وجعله مختصا بالمعدودين في الآيات الثلاث لأنه لما كان ابن أخيه آمن به وهاجر معه أمكن أن يجعل من ذريته على سبيل التغليب كما قال الطيبي . وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن هؤلاء الانبياء عليهم السلام كلهم مضافون إلى ذرية ابراهيم وإن كان منهم من لم يلحقه بولادة من قبل أم ولا أب لأن لوطا ابن أخي ابراهيم والعرب تجعل العم أبا كما أخبر الله تعالى عن أبناء يعقوب أنهم (قالوا نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم وإسماعيل واسحق) مع أن اسماعيل عم يعقوب . والجار والمجرور متعلق بفعل مضمر مفهوم مما سبق ، وقيل : بمحذوف وقع حالا من المذكورين في الآية واختير الأول أي وهدينا من ذريته ﴿ دَاوُدَ ﴾ هو ـ كما قال الجلال السيوطي ـ ابن إيشا بكسر الهمزة وسكون اليـاء المثناة التحتية وبالشين المعجمة ابن عوبر بمهملة وموحدة بوزن جعفر ابن عابر بموحدة ومهملة مفتوحة ابن سلمون بن يخشون بن عمي بن يارب ـ بتحتية وآخره باء موحدة ـ ابن رام بن حضرموت بمهملة ثم معجمة بن فارص بفاء وآخره مهملة بن يهوذا بن يعقوب ٭

قال كعب: كان أحمر الوجه سبط الرأس أبيض الجسم طويل اللحية فيها جعودة حسن الصوت والخلق وجمع له بين النبوة والملك . ونقل النووي عن المؤرخين أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها اربعون وله اثنا عشر ابنا ﴿ وَسُلَيْمَانَ ﴾ ولده، قال كعب : كان أبيض جسيما وسيما وضيئا جميلا خاشعا متواضعا وكان أبوه يشاوره في كثير من أموره في صغر سنه لوفور عقله وعلمه ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه ملك الأرض ، وعن المؤرخين أنه ملك وهو ابن ثلاث عشرة سنة وابتدأ بناء بيت المقدس بعد ملكه بأربع سنين وتوفي وله ثلاث وخمسون سنة، وتقديم المفعول الصريح للاهتمام بشأنه مع ما في المفاعيل من نوع طول ربما يخل تأخيره بتجاوب النظم الكريم ﴿ وَأَيُّوبَ ﴾ قال ابن جرير : هو ابن موص بن روم بن عيص ابن اسحق . وقيل : ابن موص بن تارخ بن روم الخ ، وحكى ابن عساكر أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه ممن آمن بابراهيم فهو قبل موسى عليه السلام ؛ وقال ابن جرير : إنه كان بعد شعيب ، وقال

ابن أبي خيثمة كان بعد سليمان ، وروى الطبراني أن مدة عمره كانت ثلاثا وتسعين سنة ﴿ وَيُوسُفَ ﴾ وهو على الصحيح المشهور ابن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويشهد له ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة مرفوعا إن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم . عاش مائة وعشرين سنة وفيه ست لغات تثليث السين مع الياء والهمز والصواب أنه أعجمي لا اشتقاق له ﴿ وَمُوسَىٰ ﴾ وهو ابن عمران ابن يصهر بن ماهيث بن لاوي بن يعقوب ولا خلاف في نسبه وهو اسم سرياني .

وأخرج أبو الشيخ من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: إنما سمي موسى لأنه ألقى بين شجر وماء فالماء بالقبطية مو والشجر شا ، وفي الصحيح وصفه بأنه آدم طوال جعد كأنه من رجال شنوءة وعاش - كما قال الثعلبي - مائة وعشرين سنة ﴿ وَهَارُونَ ﴾ أخوه شقيقه ، وقيل: لأمه ، وقيل: لأبيه فقط حكاهما الكرماني في عجائبه مات قبل موسى عليهما السلام وكان ولد قبله بسنة وفي بعض أحاديث الإسراء صعدت إلى السماء الخامسة فإذا أنا بهرون ونصف لحيته أبيض ونصفها أسود تكاد تضرب سرته من طولها فقلت: ياجبريل من هذا ؟ قال: المحبب في قومه هرون بن عمران . وذكر بعضهم أن معنى هرون بالعبرانية المحبب ﴿ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ٨٤ ﴾ قيل: أي نجزيهم مثل ماجزينا ابراهيم عليه السلام برفع درجاته وكثرة أولاده والنبوة فيهم ، والمراد مطلق المشابهة في مقابلة الاحسان بالاحسان والمكافآت بين الأعمال والاجزية من غير بخس لا المماثلة من كل وجه لأن اختصاص ابراهيم ﷺ بكثرة النبوة في عقبه أمر مشهور .

واختار بعض المحققين كون التشبيه على حد ما تقدم في قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) ونظائره ، وأل في المحسنين للعهد ، والاظهار في موضع الاضمار للثناء عليهم بالاحسان الذي هو عبارة عن الاتيان بالأعمال على الوجه اللائق الذي هو حسنها الوصفي المقارن لحسنها الذاتي ، وقد فسره ﷺ بقوله « أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » والجملة اعتراض مقرر لما قبلها .

﴿ وَزَكَرِيَّا ﴾ هو ابن اذن بن بركيا كان من ذرية سليمان عليهما السلام وقتل بعد قتل ولده وكان له يوم بشر به اثنتان وتسعون ، وقيل: تسع وتسعون ، وقيل: مائة وعشرون سنة وهو اسم أعجمي وفيه خمس لغات أشهرها المد والثانية القصر وقرىء بهما في السبع وزكري بتشديد الياء وتخفيفها وزكر كقلم .

﴿ وَيَحْيَىٰ ﴾ ابنه وهو اسم أعجمي ، وقيل: عربي ، وعلى القولين - كما قال الواحدي - لا ينصرف ، وسمي بذلك على القول الثاني لأنه حيي به رحم أمه ، وقيل: غير ذلك ﴿ وَعِيسَىٰ ﴾ ابن مريم وهو اسم عبراني أو سرياني وفي الصحيح أنه ربعة أحمر كأنما خرج من ديماس وفي ذكره عليه السلام دليل على أن الذرية يتناول أولاد البنات لأن انتسابه ليس إلا من جهة أمه وأورد عليه أنه ليس له أب يصرف اضافته إلى الام إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجده من الأم .

وتعقب بأن مقتضى كونه بلا أب ان يذكر في حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية ، والذاهبون إلى دخول ابن البنت في الذرية يستدلون بهذه الآية وبها احتج موسى الكاظم رضي الله تعالى عنه على ما رواه البعض عن الرشيد . وفي التفسير الكبير أن أبا جعفر رضي الله تعالى عنه استدل بها عند الحجاج بن يوسف

وبآية المباهلة حيث دعا ﷺ الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما عندما نزل (تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم)

وادعى بعضهم أن هذا من خصائصه ﷺ وقد اختلف أئمة أصحابنا في هذه المسألة والذي أميل إليه القول بالدخول ﴿ وَإِلْيَاسَ ﴾ قال ابن اسحق في المبتدأ: هو ابن يس بن فنحاص بن العيزار بن هرون أخي موسى بن عمران عليهم السلام. وحكى القتبي أنه من سبط يوشع. وقيل: من ولد اسمعيل عليه السلام. وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه ادريس وهو - على ماقال ابن اسحق - ابن يرد بن مهلاييل بن أنوش ابن قينان بن شيث بن آدم وهو جد نوح كما أشرنا إليه وروى ذلك عن وهب بن منبه وفي المستدرك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان بين نوح وادريس ألف سنة وعلى القول بأنه قبل نوح يكون البيان مختصا بمن في الآية الأولى، ونص الشهاب أن قوله تعالى: (وزكريا) وما بعده حينئذ معطوفا على مجموع الكلام السابق ﴿ كُلٌّ ﴾ أي كل واحد من أولئك المذكورين ﴿ مِّنَ الصَّالِحِينَ ٨٥ ﴾ أي الكاملين في الصلاح الذي هو عبارة عن الاتيان بما ينبغي والتحرز عما لا ينبغي وهو مقول بالتشكيك فوصفهم بما هو من أعلى مراتب الانبياء عليهم السلام والجملة اعتراض جيء بها للثناء عليهم بمضمونها ﴿ وَإِسْمَاعِيلَ ﴾ هو - كما قال النووي - أكبر ولد ابراهيم عليه السلام ويقال - كما نقل عن الجواليقي - بالنون آخره قيل ومعناه مطيع الله ﴿ وَالْيَسَعَ ﴾ قال ابن جرير: هو ابن أخطوب بن العجوز. وقرأ حمزة والكسائي (والليسع) بوزن ضيغم وهو أعجمي دخلت عليه اللام على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب كما قاله التبريزي ونص على أن استعماله بدونها خطأ يغفل عنه الناس فليس كاليزيد في قوله:

رأيت الوليد بن اليزيد مباركا ... شديدا بأعباء الخلافة كاهله

من جميع الوجوه، وهو على القراءة الأولى أعجمي أيضا، وقيل: انه معرب يوشع وقيل: عربي منقول من يسع مضارع وسع ﴿ وَيُونُسَ ﴾ وهو ابن متى بفتح الميم وتشديد التاء الفوقية مقصورا كمتى ويقال متى بالمد وهو اسم أبيه كما قاله ابن حجر وغيره من الحفاظ، ووقع في تفسير عبد الرزاق أنه اسم أمه وهو مردود ولم نقف كثيرا على اتصال نسبه عليه السلام، وقد مر مافي جامع الأصول. وقيل: إنه كان في زمن ملوك الطوائف من الفرس وهو مثلث النون ويهمز.

وقرأ أبو طلحة (يونس) بكسر النون قيل: أراد أن يجعله عربيا من أنس وهو شاذ ﴿ وَلُوطًا ﴾ قال ابن اسحق: هو ابن هاران بن آزر، وفي المستدرك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه ابن أخي ابراهيم ولم يصرح باسم أبيه ﴿ وَكُلًّا ﴾ أي كل واحد من هؤلاء المذكورين لا بعضهم دون بعض ﴿ فَضَّلْنَا ﴾ بالنبوة ﴿ عَلَى الْعَالَمِينَ ٨٦ ﴾ أي عالمي عصرهم، والجملة اعتراض كأختيها، وفيها دليل على أن الأنبياء أفضل من الملائكة ﴿ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ (١) وَإِخْوَانِهِمْ ﴾ يحتمل - كما قيل - أن يتعلق بما تعلق به من ذريته ومن ابتدائية والمفعول محذوف أي وهدينا من آبائهم وابنائهم واخوانهم جماعات كثيرة أو معطوف على (كلا فضلنا) ومن تبعيضية أي فضلنا بعض ابائهم الخ

---

(١) في أصل المصنف بدل وذرياتهم وأبنائهم وهو سبق قلم وجرينا على مافي المصحف العثماني ا ه

وجعله بعضهم متعلقا على نوحا ، ومن واقعة موقع المفعول به مؤولا ببعض ، واعتبار التبعيضية إذ أن منهم من
لم يكن نبيا ولا مهديا قيل . وهذا في غير الآباء لأن آباء الأنبياء كلهم مهديون موحدون ، وأنت تعلم أن
هذا مختلف فيه نظرا إلى آباء نبينا ﷺ وكثير من الناس من وراء المنع فما ظنك بآباء غيره من الأنبياء عليهم السلام .
ولا يخفى أن إضافة الآباء والأبناء والإخوان إلى ضميرهم لا يقتضي أن يكون لكل منهم أب أو ابن أو أخ
فلا تغفل ﴿ واجتبيناهم ﴾ عطف على فضلنا أي اصطفيناهم ﴿ وهديناهم إلى صراط مستقيم ٨٧ ﴾ تكرير
للتأكيد وتمهيد لبيان ما هدوا إليه ولم يظهر لي السر في ذكر هؤلاء الأنبياء العظام عليهم من الله تعالى أفضل
الصلاة وأكمل السلام على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل ومتأخر بالزمان على متقدم
به وكذا السر في التقرير أولا بقوله تعالى : (وكذلك نجزي) الخ وثانيا بقوله سبحانه : (وكل من الصالحين)
والله تعالى أعلم بأسرار كلامه .

﴿ ذلك ﴾ أي الهدى إلى الطريق المستقيم أو ما يفهم من النظم الكريم من مصادر الأفعال المذكورة
أو ما دانوا به ، وما في ذلك من معنى البعد لما مر مرارا ﴿ هدى الله ﴾ الإضافة للتشريف ﴿ يهدي به من يشاء ﴾
هدايته ﴿ من عباده ﴾ وهم المستعدون لذلك ، وفي تعليق الهداية بالموصول إشارة إلى علية مضمون الصلة
ويفيد ذلك أنه تعالى متفضل بالهداية ﴿ ولو أشركوا ﴾ أي أولئك المذكورون ﴿ لحبط ﴾ أي لبطل وسقط
﴿ عنهم ﴾ مع فضلهم وعلو شأنهم ﴿ ما كانوا يعملون ٨٨ ﴾ أي ثواب أعمالهم الصالحة فكيف بمن عداهم وهم
هم وأعمالهم أعمالهم ﴿ أولئك ﴾ إشارة إلى المذكورين من الأنبياء الثمانية عشر والمعطوفين عليهم عليهم
السلام باعتبار اتصافهم بما ذكر من الهداية وغيرها من النعوت الجليلة كما قيل ، واقتصر الإمام على المذكورين
من الأنبياء ، وعن ابن بشير قال : سمعت رجلا سأل الحسن عن أولئك فقال له : من في صدر الآية وهو مبتدأ
خبره قوله سبحانه : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب ﴾ أي جنسه ، والمراد بإيتائه التفهيم التام لما فيه من الحقائق
والتمكين من الإحاطة بالجلائل والدقائق أعم من أن يكون ذلك بالإنزال ابتداء وبالإيراث بقاء فإن ممن ذكر من
لم ينزل عليه كتاب معين : ﴿ والحكم ﴾ أي فصل الأمر بين الناس بالحق أو الحكمة وهي معرفة حقائق الأشياء
﴿ والنبوة ﴾ فسرها بعضهم بالرسالة ، وعلل بأن المذكورين هنا رسل لكن في المحاكمات لمولانا أحمد بن حيدر
الصفوي أن داود عليه السلام ليس برسول وإن كان له كتاب ولم أجد في ذلك نصا . وذهب بعضهم إلى أن
يوسف بن يعقوب عليه السلام ليس برسول أيضا . ويوسف في قوله تعالى : (ولقد جاءكم يوسف من قبل
بالبينات) ليس هو يوسف بن يعقوب عليهما السلام وإنما هو يوسف بن افرائيم بن يوسف بن يعقوب
وهو غريب . وأغرب منه القول بأنه كان من الجن رسولا إليهم . وقال الشهاب : قد يقال إنما ذكر الأعرف
النظم الكريم لأن بعض من دخل في عموم آبائهم وذرياتهم ليسوا برسل ﴿ فإن يكفر بها ﴾ أي بهذه
الثلاثة أو بالنبوة الجامعة للباقين ﴿ هؤلاء ﴾ أي أهل مكة كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما .
وقتادة مع دلالة الإشارة والمقام على ما قيل . وقيل : المراد بهم الكفار الذين جحدوا نبوته صلى الله تعالى

عليه وسلم مطلقاً، وأياما كان فكفرهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وماأنزل عليه من القرآن يستلزم كفرهم بما يصدقه جميعا. وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر غير مرة ﴿فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا﴾ أى أمرنا برعايتها ووفقنا للايمان بها والقيام بحقوقها ﴿قَوْمًا﴾ فخاما ﴿لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ٨٩﴾ فى وقت من الأوقات بل مستمرون على الايمان بها، والمراد بهم على ماأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وعبد بن حميد عن سعيد بن المسيب أهل المدينة من الأنصار. وقيل: أصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا، وقيل: كل مؤمن من بنى آدم عليه السلام. وقيل: الفرس فان كلا من هؤلاء الطوائف موفقون للايمان بالأنبياء وبالكتب المنزلة اليهم عاملون بما فيها من أصول الشرائع وفروعها الباقية فى شريعتنا. وعن قتادة أنهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام المذكورون وعليه يكون المراد بالتوكيل الأمر بما هو أعم من إجراء أحكامها كما هو شأنهم فى حق كتابهم ومن اعتقاد حقيتها كما هو شأنهم فى حق سائر الكتب التى نور فرقها القرآن، ورجح واختار هذا الزجاج. ورجحه الزمخشرى بوجهين: الأول أن الآية التى بعد إشارة إلى الأنبياء المذكورين عليهم السلام فان لم يكن الموكلون هم لزم الفصل بالأجنبى. الثانى أنه مرتب بالفاء على ماقبله فيقتضى ذلك، واستبعده بعضهم فان الظاهر كون مصدق النبوة ومنكرها مغايرا لمن أوتيها،

وأخرج ابن حميد وغيره عن أبى رجاء العطارى أنهم الملائكة فالتوكيل حينئذ هو الأمر بانزالها وحفظها واعتقاد حقيتها، واستبعده الامام لأن القوم قلما يقع على غير بنى آدم، وأياما كان فتنوين «قوما» للتفخيم كما أشرنا اليه. وهو مفعول «وكلنا» و«بها» قبله متعلق بما عنده، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر ولأن فيه طولا ربما يؤدى تقديمه الى الاخلال بتجاوب النظم الكريم أو الى الفصل بين الصفة والموصوف. والباء التى بعد صلة لكافرين قدمت محافظة على الفواصل والتى بعدها لتأكيد النفى. وجواب الشرط محذوف يدل عليه جملة (فقد وكلنا) الخ أى فان يكفر بها هؤلاء فلا اعتداد به أصلا فقد وفقنا للايمان قوما مستمرين على الايمان بها والعمل بما فيها ففى إيمانهم مندوحة عن إيمان هؤلاء، ومن هذا يعلم أن الأرجح ـ كما قال شيخ الاسلام ـ تفسير القوم باحدى الطوائف مما عدا الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام إذ بايمانهم بالقرآن والعمل باحكامه يتحقق الغنية عن إيمان الكفرة به والعمل باحكامه ولا كذلك إيمان الانبياء والملائكة عليهم السلام ﴿أُولَٰئِكَ﴾ أى الانبياء المذكورون كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، والسدى. وابن زيد، وقيل: الاشارة الى المؤمنين الموكلين. وروى ذلك عن الحسن. وقتادة ولا يخفى مافيه، وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ أى هديناهم الى الحق والصراط المستقيم، والالتفات الى الاسم الجليل للاشعار بعلة الهداية وحفظ المهدى اليه اعتمادا على غاية ظهوره ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ أى اجعل هداهم منفردا بالاقتداء واجعل الاقتداء مقصورا عليه، والمراد بهداهم عند جمع طريقهم فى الايمان بالله تعالى وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع القابلة للنسخ فانها بعد النسخ لاتبقى هدى وهم أيضا مختلفون فيها فلا يمكن التأسى بهم جميعا، ومعنى أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالاقتداء بذلك الأخذ به لامن حيث أنه طريق أولئك الفخام بل من حيث أنه طريق العقل والشرع ففى ذلك تعظيم لهم وتنبيه على ان طريقهم هو الحق الموافق

لدليل العقل والسمع، وبهذا أجاب العلامة الثانى عما أورده سؤالا من أن الواجب فى الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سيما للنبى ﷺ أن يقلد غيره فـما معنى أمره عليه الصلاة والسلام بالاقتداء . وأورد عليه أن اعتقاده عليه الصلاة والسلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لامره بالاقتداء بذلك . واعترض أيضا بأن الاخذ بأصول الدين حاصل له قبل نزول الآية فلا معنى للامر بأخذ ماقد أخذ قبل اللهم الا أن يحمل على الامر بالثبات عليه . وحقق القطب الرازى فى حواشيه على الكشاف أنه يتعين أن الاقتداء المأمور به ليس إلا فى الاخلاق الفاضلة والصفات الكاملة كالحلم . والصبر . والزهد . وكثرة الشكر . والتضرع ونحوها ويكون فى الآية دليل على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل منهم قطعا لتضمنها أن الله تعالى هدى أولئك الانبياء عليهم السلام إلى فضائل الاخلاق وصفات الكمال وحيث أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن يقتدى بهداهم جميعا امتنع للعصمة أن يقال . إنه لم يمتثل فلا بد أن يقال: إنه عليه الصلاة والسلام قد امتثل وأتى بجميع ذلك وحصل تلك الاخلاق الفاضلة التى فى جميعهم فاجتمع فيه من خصال الكمال ما كان متفرقا فيهم وحينئذ يكون أفضل من جميعهم قطعا كما أنه أفضل من كل واحد منهم وهو استنباط حسن *

واستدل بعضهم بها على أنه ﷺ متعبد بشرع من قبله وليس بشىء ، وفى أمره عليه الصلاة والسلام بالاقتداء بهداهم دون الاقتداء بهم ما لا يخفى من الاشارة إلى علو مقامه ﷺ عند أرباب الذوق ، والهاء فى (اقتده) هاء السكت التى تزاد فى الوقف ساكنة ، وقد تثبت فى الدرج ساكنة أيضا اجراء للوصل مجرى الوقف ، وبذلك قرأ ابن كثير . ونافع . وأبو عمرو . وعاصم . ويحذف الهاء فى الوصل خاصة حمزة . والكسائى . وقرأ ابن عامر (اقتده) بكسر الهاء من غير اشباع وهو الذى تسميه القراء اختلاسا وهى رواية هشام عنه . وروى غيره اشباعها وهو كسرها ووصلها بياء ، وزعم أبوبكر بن مجاهد أن قراءة ابن عامر غلط معللا ذلك بأن الهاء هاء الوقف فلا تحرك فى حال من الأحوال . وإنما تذكر ليظهر بها حركة ماقبلها . وتعقبه أبو على الفارسى بأن الهاء ضمير المصدر وليست هاء السكت أى اقتد الاقتداء ، ومثله كما قال أبو البقاء قوله :

هـذا سراقة للقرآن يدرسه والمرء عند الرشا إن يلقها ذيب

فان الهاء فيه ضمير الدرس لامفعول لأن يدرس قد تعدى إلى القرآن . وقال بعضهم : إن هاء السكت قد تحرك تشبيها لها بهاء الضمير ، والعرب كثيرا ماتعطى الشىء حكم مايشبهه وتحمله عليه ، وقد روى قول أبى الطيب :

* واحر قلباه ممن قلبه شبم * بضم الهاء وكسرها على أنها هاء السكت شبهت بهاء الضمير فحركت . واستحسن صاحب الدر المصون جعل الكسر لالتقاء الساكنين لا لشبه الضمير لأن هاءه لاتكسر بعد الألف فكيف مايشبهها . وزعم الامام أن اثبات الهاء فى الوصل للاقتداء بالامام ولا يقتدى به فى ذلك لأنه يقتضى أن القراءة بغير نقل تقليدا للخط وهو وهم (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ) أى لا أطلب منكم (عَلَيْهِ) أى على القرآن أو على التبليغ فان مساق الكلام يدل عليهما وإن لم يجر ذكرهما (أَجْرًا) أى جعلا قل أو كثر كما لم يسأله من قبلى من

الأنبياء عليهم السلام أجمع قيل: وهذا من جملة ما أمرنا بالاقتداء به من هداهم عليهم السلام، وهو ظاهر على ما قاله القطب لأن الكف عن أخذ أجر في مقابلة الاحسان من مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، وأما على قول من خص الهدى السابق بالأصول فقد قيل: إن بين القول به والقول بذلك الاختصاص تنافيا. وأجيب بأن استفادة الاقتداء بالأصول من الأمر الأول لا ينافي أن يؤمر عليه الصلاة والسلام بالاقتداء بأمر آخر كالتبليغ. وتقديم المتعلق هناك إنما هو لنفي اتباع طريقة غيرهم في شيء آخر.

واستدل بالآية على أنه يحل أخذ الأجر للتعليم وتبليغ الاحكام. وفيه كلام للفقهاء على طوله مشهور وغني عن البيان.

﴿إِنْ هُوَ﴾ أي ما القرآن ﴿إِلَّا ذِكْرَى﴾ أي تذكير فهو مصدر، وحمله على ضمير القرآن للمبالغة ولا حاجة لتأويله بمذكر ﴿لِلْعَالَمِينَ ٩٠﴾ كافة فلا يختص بقوم دون آخرين. واستدل بالآية على عموم بعثته ﷺ

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ﴾ لما حكى سبحانه عن ابراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد وإبطال الشرك، وقرر جل شأنه ذلك الدليل بأوضح وجه شرع سبحانه بعد في تقرير أمر النبوة لانمدار أمر القرآن على إثبات التوحيد. والنبوة. والمعاد. وبهذا ارتبط الآية بما قبلها كما قال الامام. وأولى منه ما قيل: إنه سبحانه (١) شأن القرءان العظيم وأنه نعمة جليلة منه تعالى على كافة الامم حسبما نطق بقوله عز وجل: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) عقب ذلك ببيان غمطهم إياها وكفرهم بها على وجه سرى ذلك إلى الكفر بجميع الكتب الالهية، وأصل القدر معرفة المقدار بالسبر ثم استعمل في معرفة الشيء على أتم الوجوه حتى صار حقيقة فيه، وقال الواحدي: يقال قدر الشيء إذا سبره وأراد أن يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا، وقال ﷺ: «إن غم عليكم فاقدروا له» أي فاطلبوا أن تعرفوه، ثم قيل: لمن عرف شيئاً هو يقدر قدره وإذا لم يعرفه بصفاته إنه لا يقدر قدره.

واختلف التفسير هنا. فعن الاخفش أن المعنى ما عرفوا الله تعالى ﴿حَقَّ قَدْرِهِ﴾ أي حق معرفته. وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما عظموا الله تعالى حق تعظيمه. وقال أبو العالية: ما وصفوه حق صفته والكل محتمل.

واختار بعض المحققين ما عليه الأخفش لأنه الأوفق بالمقام أي ما عرفوه سبحانه معرفته الحق في اللطف بعباده والرحمة عليهم ولم يراعوا حقوقه تعالى في ذلك بل أخلوا بها إخلالا عظيما ﴿إِذْ قَالُوا﴾ منكرين لبعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام وإنزال الكتب كافرين بنعمه الجليلة فيهما أو ما عرفوه جل شأنه حق معرفته في السخط على الكفار وشدة بطشه بهم حين اجترؤا على إنكار ذلك بقولهم: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ أي شيئا من الاشياء فمن للتأكيد ونصب (حق) على المصدرية وهو كما قال أبو البقاء في الأصل صفة للمصدر أي قدره الحق فلما أضيف إلى موصوفه انتصب على ما كان ينتصب عليه. و(إذ) ظرف (٢) للزمان الزمان وهل فيها معنى العلة هنا أم لا؛ احتمالان، وأبو البقاء يعلقها بقدروا وليس بالمتين. وقرىء (قدره) بفتح الدال.

واختلف في قائل ذلك القول الشنيع فأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أنهم مشركوا قريش. والجمهور على أنهم

---

(١) قوله «سبحانه شأن القرءان» الخ كذا بخطه وتأمله

(٢) قوله للزمان الزمان كذا بخطه ولعله للزمان الماضي. وجعل من لا يسبق قلمه

اليهود ومرادهم من ذلك الطعن في رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم على سبيل المبالغة فقيل لهم على سبيل الإلزام: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾ فإن المراد أنه تعالى قد أنزل التوراة على موسى عليه السلام ولا سبيل لكم إلى انكار ذلك فلم لا تجوزون إنزال القرآن على محمد ﷺ وبهذا ينحل استشكال ما عليه الجمهور بأن اليهود يقولون إن التوراة كتاب الله تعالى أنزله على موسى عليه السلام فكيف يقولون: ما أنزل الله على بشر من شيء، وحاصل ذلك أنهم أبرزوا إنزال القرآن عليه عليه الصلاة والسلام في صورة الممتنعات حتى بالغوا في إنكاره فألزموا بتجويزه، وقيل: إن صدور هذا القول كان عن غضب وذهول عن حقيقته، فقد أخرج ابن جرير، والطبراني عن سعيد بن جبير أن مالك ابن الصيف من أحبار اليهود (١) قال لرسول الله ﷺ: أنشدك الله تعالى الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها أن الله تعالى يبغض الحبر السمين فأنت الحبر السمين قد سمنت من مالك الذي يطعمك اليهود فضحك القوم فغضب فالتفت إلى عمر رضي الله تعالى عنه فقال: ما أنزل الله على بشر من شيء، فقال له قومه: ما هذا الذي بلغنا عنك؟ قال: إنه أغضبني فنزعوه وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف فأنزل الله تعالى هذه الآية، واعترض بأن هذا لا يلائم الإلزام بإنزال التوراة على موسى عليه السلام فقد اعترف القائل بأنه إنما صدر ذلك عنه من الغضب فالقوم. ولا يرد أن هذه السورة مكية والمناظرات التي وقعت بين رسول الله ﷺ وبين اليهود كلها مدنية فلا يتأتى القول بأن الآية نزلت في اليهود لما أخرج أبو الشيخ عن سفيان. والكلبي أن هذه الآية مدنية، واستشكل أيضا قول مجاهد بأن مشركي قريش كما ينكرون رسالة النبي ﷺ ينكرون رسالة سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف يحسن إيراد هذا الإلزام عليهم. ودفع بأن ذلك لما أنه كان إنزال التوراة من المشاهير الذائعة ولذلك كانوا يقولون: (لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم) حسن الزامهم بما ذكر، ومع هذا ما ذهب اليه الجمهور أحرى بالقبول. ومن الناس من ادعى أن في الآية حجة من الشكل الثالث وهي أن موسى بشر وموسى أنزل عليه كتاب ينتج أن بعض البشر أنزل عليه كتاب وتؤخذ الصغرى من فحوى الآية والكبرى من صريحها والنتيجة موجبة جزئية تكذب السالبة الكلية التي ادعتها اليهود وهي لا شيء من البشر أنزل عليه كتاب المأخوذة من قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء) وإنما نتجت هاتان الشخصيتان مع أن شرط الشكل الثالث كلية احدى المقدمتين لأن الشخصية عندهم في حكم الكلية.

وقال الامام زين الدين حجة الاسلام الغزالي عليه الرحمة فقال: إن هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من الاشكال المنطقية. وذلك لان حاصلها يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئا وواحد من البشر ما أنزل الله تعالى عليه شيئا ينتج أن موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال، وهذه الاستحالة ليست بحسب شكل القياس ولا بحسب صحة المقدمة الأولى فلم يبق الا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم: (ما أنزل الله) الخ فوجب القول بأنها كاذبة وفي ذلك تأمل فليتأمل. ثم ان وصف الكتاب بالموصول اليهم لزيادة التقرير وتشديد التبكيت، وكذا تقييده بقوله سبحانه: ﴿نُورًا وَهُدًى﴾ فإن كونه بينا بنفسه ومبينا لغيره مما يؤكد الالزام أي توكيد، وانتصابهما على الحالية من الكتاب والعامل «أنزل» أو من ضمير «به» والعامل جاء، والظاهر

---

(١) قوله قال لرسول الخ كذا بخطه والاولى قال له رسول الله الخ

تعلق الظرف بجاء ، وجوز أن يكون متعلقا بمحذوف وقع حالا من الفاعل، واللام في قوله سبحانه: ﴿ لِّلنَّاسِ ﴾ اما متعلق بهدى أو بمحذوف وقع صفة له أي هدى كائنا للناس ، والمراد بهم بنو اسرائيل ، وقيل: هم ومن عداهم ، ومعنى كونه هدى لهم انه يرشد من وقف عليه بالواسطة أو بدونها الى ما ينجيه من الايمان بالله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم . وقوله تعالى : ﴿ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ ﴾ استئناف لا موضع له من الاعراب مسوق لنعي ما فعلوه من التحريف والتغيير عليهم . وجوز أن يكون في موضع نصب على الحال كما تقدم أي تضعونه في قراطيس مقطعة وأوراق مفرقة بحذف الجار بناء على تشبيه القراطيس بالظرف المبهم كما قيل*

وقال أبو علي الفارسي: المراد تجعلونه ذا قراطيس، وجوز غير واحد عدم التقدير على معنى تجعلونه نفس القراطيس، وفيه زيادة توبيخ لهم بسوء صنيعهم كأنهم أخرجوه من جنس الكتاب ونزلوه منزلة القراطيس الخالية عن الكتابة، وليس المراد على الأول توبيخهم بمجرد وضعهم له في قراطيس إذ كل كتاب لابد وأن يودع في القراطيس بل المراد التوبيخ على الجعل في قراطيس موصوفة بقوله سبحانه: ﴿ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ﴾ فالجملة المعطوفة والمعطوف عليها في موضع الصفة لقراطيس، والعائد على الموصوف من المعطوفة محذوف أي كثيرا منها، والمراد من الكثير نعوت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسائر ما كتموه من أحكام التوراة كرجم الزاني المحصن . وهذا خطاب لليهود بلا مرية وكانوا يفعلون ذلك مع عوامهم متواطئين عليه، وهو ظاهر على تقدير أن يكون الجواب السابق لهم لأن مشافهتهم به يقتضي خطابهم، ومن جعل ما تقدم للمشركين حمل هذا على الالتفات لخطاب اليهود حيث جرى ذكرهم . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو الأفعال الثلاثة بياء الغيبة، وضمير الجمع لليهود أيضا إلا أنه التفت عن خطابهم تبعيدا لهم بسبب ارتكابهم القبيح عن ساحة الخطاب ولذا خاطبهم حيث نسب اليهم الحسن في قوله سبحانه: ﴿ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ ﴾ وهذا أحسن - كما قيل - من الالتفات على القول الأول لأن فيه نقلا من الكلام مع جماعة هم المشركون الى الكلام مع جماعة أخرى هم اليهود قبل إتمام الكلام الأول لأن اتمامه بقوله سبحانه: ﴿ قُلِ اللَّهُ ﴾ الخ بخلاف الالتفات على القول الثاني ، والجملة - على ما قال أبو البقاء - في موضع الحال من فاعل «تجعلونه» باضمار قد أو بدونه على اختلاف الرأيين، وعليه - كما قال شيخ الاسلام - فينبغي أن يجعل ما عبارة عما أخذوه من الكتاب من العلوم والشرائع ليكون التقييد بالحال مفيدا لتأكيد التوبيخ وتشديد التشنيع لا على ماتلقوه من جهة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زيادة على مافي التوراة وبيانا لما التبس عليهم وعلى آبائهم من مشكلاتها حسبما ينطق به قوله تعالى : (إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون) لأن تلقيهم ذلك ليس مما يزجرهم عما صنعوا بالتوراة فتكون الجملة حينئذ خالية عن تأكيد التوبيخ فلا تستحق أن تقع موقع الحال بل الوجه حينئذ أن يكون استئنافا مقررا لما قبله من مجيء الكتاب بطريق التكملة والاستطراد والتمهيد لما يعقبه من مجيء القرآن، ولا سبيل - كما قال - إلى جعل ما عبارة عما كتموه من أحكام التوراة كما يفصح عنه قوله تعالى : (قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب) فان ظهوره وإن كان مزجرة لهم عن الكتم مخافة الافتضاح ومصححا لوقوع الجملة في موقع الحال لكن ذلك مما يعلمه الكاتمون حتما*

وجوز أن تكون الجملة معطوفة على «من أنزل الكتاب» من حيث المعنى أي قل من أنزل الكتاب ومن

علمكم مالم تعلموا وفيه بعـــد . وأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أن هذا خطاب للمسلمين . وروى عنه أنه قرأ (وعلمتم معشر العرب مالم) الخ وهو عند قوم اعتراض للامتنان على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأتباعه بهدايتهم المجادلة بالتي هي أحسن . وقال بعضهم: إن الناس فيما تقدم عام يدخل فيهم المسلمون واليهود، و(علمتم) عطف على (تجعلونه) والخطاب فيه للناس باعتبار اليهود وفي (علمتم) لهم باعتبار المسلمين ولا يخفى أنه تكلف .

وقوله سبحانه: (قل الله) أمر لرسوله ﷺ بأن يجيب السؤال السابق عنهم إشارة إلى أنهم ينكرون الحق مكابرة منهم، وإشعارا بتعين الجواب وإيذانا بأنهم أفحموا، ولم يقدروا على التكلم أصلا، والاسم الجليل إما فاعل فعل مقدر أو مبتدأ خبره جملة مقدرة أي أنزله الله أو الله تعـــالى أنزله، والخلاف في الأرجح من الوجهين مشهور ﴿ثم ذرهم﴾ أي دعهم ﴿في خوضهم﴾ أي باطلهم فلا عليك بعد إلزام الحجة وإلقام الحجر ﴿يلعبون ٩١﴾ في موضع الحال من ـ هم ـ الأول، والظرف صلة (ذرهم) أو (يلعبون) أو حال من مفعول (ذرهم) أو من فاعل (يلعبون) .

وجوز أن يكون في موضع الحال من ـ هم ـ الثاني، وهو في المعنى فاعل المصدر المضاف إليه، والظرف متصل بما قبله إما على أنه لغو أو حال من ـ هم ـ ولا يجوز حينئذ جعله متصلا بيلعبون على الحالية أو اللغوية لأنه يكون معمولا له متأخرا عنه رتبة ومعنى مع أنه متقدم عليه رتبة أيضا لأن العامل في الحال عامل في صاحبها فيكون فيه دور وفساد في المعنى . والآية عند بعض منسوخة بآية السيف، واختار الإمام عدم النسخ لأنها واردة مورد التهديد وهو لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوبها رافعا المدلول فلم يحصل النسخ فيه ﴿وهذا كتاب أنزلناه﴾ تحقيق لانزال القرآن الكريم بعد تقرير إنزال ما يبشر به من التوراة وتكذيب لكلمتهم الشنعاء إثر تكذيب، وتنكير (كتاب) للتفخيم، وجملة (أنزلناه) في موضع الرفع صفة له .

وقوله سبحانه: ﴿مبارك﴾ أي كثير الفائدة والنفع لاشتماله على منافع الدارين وعلوم الأولين والآخرين صفة بعد صفة . قال الإمام: جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عن هذا الكتاب المتمسك به يحصل له عز الدنيا وسعادة الآخرة، ولقد شاهدنا والحمد لله عز وجل ثمرة خدمتنا له في الدنيا فنسأله أن لا يحرمنا سعادة الآخرة إنه البر الرحيم . وقوله جل وعلا: ﴿مصدق الذي بين يديه﴾ صفة أخرى، والإضافة على مانص عليه أبو البقاء غير محضة، والمراد بالموصول إما التوراة لأنها أعظم كتاب نزل قبل ولأن الخطاب مع اليهود، وأما ما يعمها وغيرها من الكتب السماوية . وروى ذلك عن الحسن، وتذكير الموصول باعتبار الكتاب أو المنزل أو نحو ذلك، ومعنى كونها بين يديه أنها متقدمة عليه . فإن كل ما كان بين اليدين كذلك وتصديقه للكل في إثبات التوحيد والأمر به ونفي الشرك والنهي عنـــه . وفي سائر أصول الشرائع التي لا تنسخ .

﴿ولتنذر أم القرى﴾ قيل: عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قيل: أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه والإنذار . واختار العلامة الثاني كونه عطفا على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكائن للإنذار، وادعى أنه لاحاجة مع هذا إلى ذلك التكلف فإن عطف الظرف على المفرد في باب الخبر والصفة كثير، ودعوى أن الداعي إليه عرو تلك الصفات السابقة عن حرف العطف واقتران هذا به تستدعي القول بأن الصفات

إذا تعددت ولم يعطف أولها يمتنع العطف أو يقبح والواقع خلافه، والأولى مايقال: إن الداعي أن اللفظ والمعنى يقتضيانه ، أما المعنى فلأن الانذار علة لانزاله كما يدل عليه (وأوحي إلى هذا القرآن لأنذركم به) ولو عطف لكان على أول الصفات على الراجح في العطف عند التعدد، ولا يحسن عطف التعليل على المعلل به ولا الجار والمجرور على الجملة الفعلية . فانه نظير هذا رجل قام عندي وليخدمني وهو كما ترى، ومنه يعلم الداعي اللفظي ■

وجوز أن يكون علة لمحذوف يقدر مؤخرا أو مقدما أي ولتنذر أنزلناه أو وأنزلناه لتنذر، وتقديم الجار للاهتمام أو للحصر الاضافي ، وأن يكون عطفا على مقدر أي لتبشر ولتنذر ، وأياما كان ففي الكلام مضاف محذوف أي أهل أم القرى، والمراد بها مكة المكرمة، وسميت بذلك لأنها قبلة أهل القرى ومحجهم ومجتمعهم ويجتمعون عندها تجمع الأولاد عند الأم المشفقة ويعظمونها أيضا تعظيم الأم ، ونقل ذلك عن الزجاج والجبائي، ولأنها أعظم القرى شأنا فغيرها تبع لها كما يتبع الفرع الأصل . وقيل لأن الأرض دحيت من تحتها فكأنها خرجت من تحتها كما تخرج الأولاد من تحت الأم أو لأنها مكان أول بيت وضع للناس . ونقل ذلك عن السدي ،

وقرأ أبو بكر عن عاصم (لينذر) بالياء التحتية على الاسناد المجازي للكتاب لأنه منذر به ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ من أهل المدر والوبر في المشارق والمغارب لعموم بعثته صلى الله تعالى عليه وسلم الصادع بها القرآن في غير آية ، واللفظ لا يأبى هذا الحمل فلا متمسك بالآية لطائفة من اليهود زعموا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مرسل للعرب خاصة ، على أنه يمكن أن يقال: خص أولئك بالذكر لأنهم أحق بانذاره عليه الصلاة والسلام كقوله تعالى : (وأنذر عشيرتك الأقربين) ولهذا أنزل كتاب كل رسول بلسان قومه ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وبما فيها من الثواب والعقاب ، ومن اقتصر على الثاني في البيان لاحظ سبق الانذار ﴿يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ أي بالكتاب، قيل: أو بمحمد ﷺ لأنهم يرهبون من العذاب ويرغبون في الثواب ولا يزال ذلك يحملهم على النظر والتأمل حتى يؤمنوا به ﴿وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ٩٢﴾ يحتمل أن يراد بالصلاة مطلق الطاعة مجازا أو اكتفى ببعضها الذي هو عماد الدين وعلم الايمان ولذا أطلق على ذلك الايمان مجازا كما في قوله تعالى: (ما كان الله ليضيع إيمانكم) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ كالذين قالوا (ما أنزل الله على بشر من شيء) ﴿أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ من جهته تعالى ﴿وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ﴾ أي والحال أنه لم يوح إليه ﴿شَيْءٌ﴾ كمسيلمة والأسود العنسي ﴿وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ أي أنا قادر على مثل ذلك النظم كالذين قالوا: (لو نشاء لقلنا مثل هذا) وتفسير الأول بما ذكرناه لم نقف عليه لغيرنا، وتفسير الثاني ذهب اليه الزمخشري وغيره ، وتفسير الثالث ذهب اليه الزجاج ومن وافقه . وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن ابن جريج أن قوله سبحانه: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحي الي ولم يوح اليه شيء) نزلت في مسيلمة الكذاب والآخر نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح وجعل بعضهم على هذا عطف (أو قال) الأول على (افترى) الخ من عطف التفسير ■

وتعقب بأنه لا يكون بأو، واستحسن أنه من عطف المغاير باعتبار العنوان وأو للتنويع يعني أنه تارة ادعى أن الله تعالى بعثه نبيا وأخرى أن الله تعالى أوحى اليه وإن كان يلزم النبوة في نفس الأمر الايحاء ويلزم الايحاء النبوة، ويفهم من صنيع بعضهم أن أو بمعنى الواو ، وأما ابن أبي سرح فلم يدع صريحا القدرة ولكن

في يقتضيها كلامه على ما يفهم من بعض الروايات . وفسر بعضهم الثاني بعبد الله ودعواه ذلك على سبيل التردد، فقد روي أن عبد الله بن سعد كان قد تكلم بالإسلام فدعاه رسول الله ﷺ ذات يوم فكتب له شيئاً فلما نزلت الآية في المؤمنين (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) أملاها عليه فلما انتهى إلى قوله سبحانه (ثم أنشأناه خلقاً آخر) عجب عبد الله من تفصيل خلق الإنسان فقال (تبارك الله أحسن الخالقين) فقال رسول الله : هكذا أنزلت علي فشك حينئذ وقال : لئن كان محمد صادقاً لقد أوحي إلي ولئن كان كاذباً لقد قلت كما قال، وجعل الشق الثاني في معنى دعوى القدرة على المثل فيصح تفسير الثاني والثالث به لا يصح إلا إذا اعتبر عنوان الصلة في الأخير من باب المماشاة مثلا كما لا يخفى . واعتبر الإمام عموم افتراء الكذب على الله تعالى وجعل المعطوف عليه نوعاً من الأشياء التي وصفت بكونها افتراء ثم قال : والفرق بين هذا القول وما قبله أن في الأول كان يدعي أنه أوحي إليه فيما يكذب به ولم ينكر نزول الوحي على النبي ﷺ وفي الثاني أثبت الوحي لنفسه ونفاه عنه عليه الصلاة والسلام فكان جمعاً بين أمرين عظيمين من الكذب إثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود انتهى . وفيه عدول عن الظاهر حيث جعل ضمير (إليه) راجعاً للنبي ﷺ والواو في (ولم يوح) للعطف والمتعاطفان مقول القول والمتساق للذهن جعل الضمير لمن والواو للحال وما بعدها من كلامه سبحانه وتعالى ، وربما يقال لو قطع النظر عن سبب النزول : إن المراد بمن افترى على الله كذباً من أشرك بالله تعالى أحداً بجعل افتراء الكذب على أعظم أفراده ، وهو الشرك وكثير من الآيات يصدح بهذا المعنى وبمن قال (أوحي إلي) والحال لم يوح إليه مدعي النبوة كاذباً وبمن قال (سأنزل مثل ما أنزل الله) الطاعن في نبوة النبي عليه الصلاة والسلام فكأنه قيل : من أظلم ممن أشرك بالله عز وجل أو ادعى النبوة كاذباً أو طعن في نبوة النبي ﷺ ، وقد تقدم الكلام على مثل هذه الجملة الاستفهامية فتذكر وتدبر *

﴿ ولو ترى ﴾ أي تبصر ، ومفعوله محذوف لدلالة الظرف في قوله تعالى : ﴿ إذ الظالمون ﴾ عليه ثم لما حذف أقيم الظرف مقامه والأصل لو ترى الظالمين إذ هم ، و(إذ) ظرف لترى و(الظالمون) مبتدأ ، وقوله تعالى : ﴿ في غمرات الموت ﴾ خبره وإذ ظرف لترى ، وتقييد الرؤية بهذا الوقت ليفيد أنه ليس المراد مجرد رؤيتهم بل رؤيتهم على حال فظيعة عند كل ناظر ، وقيل : المفعول (إذ) والمقصود تهويل هذا الوقت لفظاعة ما فيه ، وجواب الشرط محذوف أي لرأيت أمراً فظيعاً هائلاً ، والمراد بالظالمين ما يشمل الأنواع الثلاثة من الافتراء والقولين الأخيرين ، والغمرة كما قال الشهاب في الأصل المرة من غمر الماء ثم استعير للشدة وشاع فيها حتى صار كالحقيقة . ومنه قول المتنبي :

وتسعدني في غمرة بعد غمرة   سبوح لها منها عليها شواهد

والمراد هنا سكرات الموت كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ﴿ والملائكة ﴾ الذين يقبضون أرواحهم وهم أعوان ملك الموت ﴿ باسطوا أيديهم ﴾ أي بالعذاب ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهم يضربون وجوههم وأدبارهم قائلين لهم ﴿ أخرجوا أنفسكم ﴾ أي خلصوها مما أنتم فيه من العذاب ، والأمر للتوبيخ والتعجيز ، وذهب بعضهم أن هذا تمثيل لفعل الملائكة في

قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم الملح يبسط يده إلى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له : أخرج ما لي عليك الساعة ولا أريم مكاني حتى أنزعه من أحداقك ، وفي الكشف انه كناية عن العنف في السياق والالحاح والتشديد في الازهاق من غير تنفيس وإمهال ولا بسط ولا قول حقيقة هناك،واستظهر ابن المنير أنهم يفعلون معهم هذه الأمور حقيقة على الصور المحكية،واذا أمكن البقاء على الحقيقة فلا معدل عنها

﴿ الْيَوْمَ ﴾ المراد به مطلق الزمان لا المتعارف ،وهو اما حين الموت أو ما يشمله وما بعده ﴿ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ ﴾ أي المشتمل على الهوان والشدة والاضافة كما في رجل سوء تفيد انه متمكن في ذلك لأن الاختصاص الذي تفيده الاضافة أقوى من اختصاص التوصيف ، ويجوز أن تكون الاضافة على ظاهرها لأن العذاب قد يكون للتأديب لا للهوان والخزي .ومن الناس من فسر غمرات الموت بشدائد العذاب في النار فانها وان كانت أشد من سكرات الموت في الحقيقة الا أنها استعملت فيها تقريبا للافهام ، وبسط الملائكة أيديهم بضربهم للظالمين في النار بمقامع من حديد والاخراج بالاخراج من النار وعذابها واليوم باليوم المعلوم ﴿ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ ﴾ مفترين ﴿ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ﴾ من نفي انزاله على بشر شيئاً وادعاء الوحي أو من نسبة الشريك اليه ودعوى النبوة كذباً ونفيها عمن اتصف بها حقيقة أو نحو ذلك .وفي التعبير (بغير الحق) عن الباطل ما لا يخفى وهو مفعول (تقولون) ،ويجوز أن يكون صفة لمصدر محذوف أي قولا غير الحق ﴿ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ٩٣ ﴾ أي تعرضون فلا تتأملون فيها ولا تؤمنون ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا ﴾ للحساب ﴿ فُرَادَىٰ ﴾ أي منفردين عن الأعوان والأوثان التي زعمتم أنها شفعاؤكم أو عن الأموال والاولاد وسائر ما آثرتموه من الدنيا .أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن عكرمة قال : قال النضر بن الحرث سوف تشفع لي اللات والعزى فنزلت ،والجملة على ماذهب اليه بعض المحققين مستأنفة من كلامه تعالى ولا ينافي قوله تعالى:(ولا يكلمهم) لأن المراد نفي تكليمهم بما ينفعهم أو لأنه كناية عن الغضب ، وقيل : معطوفة على قول (الملائكة أخرجوا) الخ وهي من جملة كلامهم وفيه بعد وإن ظنه الامام أولى وأقوى . ونصب (فرادى) على الحال من ضمير الفاعل وهو جمع فرد على خلاف القياس كأنه جمع فردان كسكران على ما في الصحاح،والألف للتأنيث ككسالى ،والراء في فرده مفتوحة عند صاحب الدر المصون وحكى بصيغة التمريض سكونها ، ونقل عن الراغب أنه جمع فريد كأسير وأسارى،وفي القاموس يقال :جاءوا فرادا وفرادا وفرادى وفراد وفرادو فردى كسكرى أي واحدا بعد واحد والواحد فرد وفرد وفريد وفردان ولا يجوز فرد في هذا المعنى ، ولعل هذا بعيد الارادة في الآية . وقرىء (فرادا) كرخال المضموم الراء وفراد كآحاد ورباع في كونه صفة معدولة،ولا يرد أن مجيء هذا الوزن المعدول مخصوص بالعدد بل ببعض كلماته لما نص عليه الفراء وغيره من عدم الاختصاص،نعم هو شائع فيماذكر .وفردى كسكرى تأنيث فردان والتأنيث لجمع ذي الحال ﴿ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ بدل من ،فرادى ،بدل كل لأن المراد المشابهة في الانفراد المذكور، والكاف اسم بمعنى مثل أي مثل الهيئة التي ولدتم عليها في الانفراد ويجوز أن يكون حالا ثانية على رأي من يجوز تعدد الحال من غير عطف وهو الصحيح أو حالا من الضمير في (فرادى) فهي حال مترادفة أو متداخلة والتشبيه

أيضا في الانفراد ، ويحتمل أن يكون باعتبار ابتداء الخلقة أي مشبهين ابتداء خلقكم بمعنى شبيهة حالكم حال ابتداء خلقكم حفاة عراة غرلا بهما ، وجوز أن يكون صفة مصدر (جئتمونا) أي مجيئا كخلقنا لكم .

اخرج ابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قرأت هذه الآية فقالت : يارسول الله واسوأتاه إن النساء والرجال سيحشرون جميعا ينظر بعضهم إلى سوأة بعض فقال رسول الله ﷺ : لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه لا ينظر الرجال إلى النساء ولا النساء إلى الرجال شغل بعضهم عن بعض .

﴿ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ ﴾ أي ما أعطيناكم في الدنيا من المال والخدم وهو متضمن للتوبيخ أي فشغلتم به عن الآخرة ﴿ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ ﴾ ماقدمتم منه شيئا لأنفسكم . أخرج عبد بن حميد . وابن أبي حاتم عن الحسن قال : يؤتى بابن آدم يوم القيامة كأنه بذخ فيقول له تبارك وتعالى : أين ما جمعت ؟ فيقول : يارب جمعته وتركته أوفر ما كان فيقول : أين ما قدمت لنفسك ؟ فلا يراه قدم شيئاً وتلا هذه الآية ، والجملة قيل مستأنفة أو حال بتقدير قد ﴿ وَمَا نَرَىٰ ﴾ أي نبصر وهو على ما نص عليه أبو البقاء حكاية حال وبه يتعلق قوله تعالى : ﴿ مَعَكُمْ ﴾ وليس حالا من مفعول (نرى) أعني قوله سبحانه : ﴿ شُفَعَاءَكُمُ ﴾ ولا مفعولا ثانيا ، والرؤية علمية ، وإضافة الشفعاء إلى ضمير المخاطبين باعتبار الزعم كما يفصح عنه وصفهم بقوله عز وجل : ﴿ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ ﴾ في الدنيا ﴿ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ ﴾ أي شركاء لله تعالى في ربوبيتكم واستحقاق عبادتكم ، والزعم هنا نص في الباطل وجاء استعماله في الحق كما تقدمت الإشارة إليه ومن ذلك قوله :

تقول هلكنا إن هلكت وإنما على الله أرزاق العباد كما زعم

﴿ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ ﴾ بنصب ـ بين ـ وهي قراءة عاصم . والكسائي . وحفص عن عاصم . واختلف في تخريج ذلك فقيل : الكلام على إضمار الفاعل لدلالة ما قبل عليه أي تقطع الأمر أو الوصل بينكم ، وقيل : ان الفاعل ضمير المصدر ، وتعقبه أبو حيان بأنه غير صحيح لأن شرط افادة الاسناد مفقودة فيه وهو تغاير الحكم والمحكوم عليه ولذلك لا يجوز قام ولا جلس وأنت تريد قام هو أي القيام وجلس هو أي الجلوس .

ورد بأنه سمع بدابداء ، وقد قدروا في قوله تعالى : (ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه) بدا البداء .

وقال السفاقسي : إن من جعل الفاعل ضمير المصدر قال : المراد وقع التقطع والتغاير حاصل بهذا الاعتبار ولو سلم فالتقطع المعتبر مرجعا معرف بلام الجنس و (تقطع) منكر فكيف يقال اتحد الحكم والمحكوم عليه .

ولا يخفى أن القول بالتأويل متعين على هذا التقدير لأنه إذا تقطع التقطع حصل الوصل وهو ضد المقصود وقيل : إن ـ بين ـ هو الفاعل وبقي على حاله منصوبا حملا له على أغلب أحواله وهو مذهب الأخفش ، وقيل : إنه بني لاضافته إلى مبني ، وقيل غير ذلك .

واختار أبو حيان أن الكلام من باب التنازع سلط على (ما كنتم تزعمون. تقطع) وضل عنكم فأعمل الثاني وهو (ضل) وأضمر في (تقطع) ضميره . والمراد بذلك الأصنام ، والمعنى لقد تقطع بينكم ما كنتم تزعمون وضلوا عنكم كما قال تعالى : (وتقطعت بهم الأسباب) أي لم يبق اتصال بينكم وبين ما كنتم تزعمون أنهم شركاء فعبدتموهم

وقرأ باقي السبعة (بينكم) بالرفع على الفاعلية وهو من الاضداد كالقرء يستعمل في الوصل والفصل، والمراد به هنا الوصل أي تقطع وصلكم وتفرق جمعكم، وطعن ابن عطية في هذا بأنه لم يسمع من العرب أن البين بمعنى الوصل وإنما انتزع من هذه الآية. وأجيب بأنه معنى مجازي ولا يتوقف على السماع لأن بين يستعمل بين الشيئين المتلابسين نحو بيني وبينك رحم وصداقة وشركة فصار لذلك بمعنى الوصلة. على أنه لو قيل بأنه حقيقة في ذلك لم يبعد. فان أبا عمرو. وأبا عبيدة. وابن جني. والزجاج. وغيرهم من أئمة اللغة نقلوه وكفى بهم سندا فيه، فكونه منتزعا من هذه الآية غير مسلم، وعليه فيكون مصدرا لا ظرفا. وقيل: إن بين هنا ظرف لكنه أسند إليه الفعل على سبيل الاتساع ●

وقرأ عبد الله (لقد تقطع ما بينكم) وما فيه موصوفة أو موصولة ﴿ وَضَلَّ عَنْكُمْ ﴾ ضاع وبطل ﴿ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ٩٤ ﴾ أنها شفعاؤكم أو أنها شركاء لله تعالى فيكم أو أن لا بعث ولا جزاء●

﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ ﴾ شروع في تقرير بعض أفاعيله تعالى العجيبة الدالة على كمال علمه تعالى وقدرته ولطيف صنعه وحكمته إثر تقرير أدلة التوحيد، وفي ذلك تنبيه على أن المقصود من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكمية إنما هو معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأفعاله سبحانه. والفالق الموجد والمبدع كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. والضحاك. والحب معلوم. والنوى جمع نواة التمر كما في القاموس وغيره يؤنث ويذكر ويجمع على أنواء ونوي بضم النون وكسرها. وفسره الامام بالشيء الموجود في داخل الثمرة بالمثلثة أعم من التمر بالمثناة وغيره، والمشهور أن النوى إذا أطلق فالمراد منه ما في القاموس وإذا أريد غيره قيد فيقال: نوى الخوخ ونوى الاجاص ونحو ذلك. وأصل الفلق الشق. وكأن اطلاق الفالق على الموجد باعتبار أن العقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق فمتى أوجد الشيء تخيل الذهن أنه شق ذلك العدم وفلقه وأخرج ذلك المبدع منه، وعن الحسن. وقتادة. والسدي أن المعنى شاق الحبة اليابسة ومخرج النبات منها وشاق النواة ومخرج النخل والشجر منها وعليه أكثر المفسرين ولعله الأولى●

وفي ذلك دلالة على كمال القدرة لما فيه من العجائب التي تصدح أطيارها على أفنان الحكم وتطفح أنهارها في رياض الكرم. وعن مجاهد. وأبي مالك أن المراد بالفلق الشق الذي بالحبوب وبالنوى أي أنه سبحانه خالقهما كذلك كما في قولك: ضيق فم الركية ووسع أسفلها. وضعف بأنه لا دلالة له على كمال القدرة كما في سابقه●

﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ﴾ أي يخرج ما ينمو من الحيوان والنبات والشجر مما لا ينمو من النطفة والحب والنوى، والجملة مستأنفة مبينة لما قبلها على ما عليه الأكثر ولذلك ترك العطف وقيل: خبر ثان ولم يعطف للايذان باستقلاله في الدلالة على عظمة الله تعالى ﴿ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ ﴾ كالنطفة وأخويها ﴿ مِنَ الْحَيِّ ﴾ كالحيوان وأخويه، وهذا عند بعض عطف على (فالق) لا على (يخرج الحي) الخ لأنه كما علمت بيان لما قبله وهذا لا يصلح للبيان وإن صح عطف الاسم المشتق على الفعل وعكسه●

واختار ابن المنير كونه معطوفا على (يخرج) قال: وقد وردا جميعا بصيغة المضارع كثيرا وهو دليل على أنهما توأمان مقترنان وهو يبعد القطع، فالوجه والله تعالى أعلم أن يقال: كان الأصل أن يؤتى بصيغة اسم

الفاعل اسوة أمثاله فى الآية إلا أنه عدل عن ذلك إلى المضارع فى هذا الوصف وحده ارادة لتصوير اخراج الحي من الميت واستحضاره فى ذهن السامع وذلك إنما يتأتى بالمضارع دون اسم الفاعل والماضى ألم تر (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) كيف عدل فيه عن الماضى المطابق لانزل لذلك وقوله :

بأنى قد لقيت الغول يسعى بسهب كالصحيفة صحصحان
فآخذه وأضربه فخرت صريعا لليدين وللجران

فانه عدل فيه إلى المضارع إرادة لتصوير شجاعته واستحضارها لذهن السامع إلى مالايحصى كثرة، وهو إنما يتحرى فيما تكون العناية فيه أقوى ولاشك ان إخراج الحي من الميت أظهر فى القدرة من عكسه وهو أيضا أول الحالين والنظر أول ما يبدأ فيه ثم القسم الآخر تابع عنه فكان الأول جديرا بالتصوير والتأكيد فى النفس ولذلك هو مقدم أبدا على القسم الآخر فى الذكر حسب ترتيبهما فى الواقع وسوغ عطف الاسم على الفعل وحسنه أن اسم الفاعل فى معنى المضارع وكل منهما يقدر بالآخر فلا جناح فى عطفه عليه *

وقال الامام فى وجه ذلك الاختلاف : إن لفظ الفعل يدل على أن الفاعل معتن بالفعل فى كل حين وأوان ، وأما لفظ الاسم فانه لايفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة ، ويرشد إلى هـــذا ماذكره الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز من أن قوله سبحانه : (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) فذكر فيه الرزق بلفظ الفعل لأنه يفيد أنه تعالى يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة ، وقوله عز شأنه (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) فذكر فيه الاسم ليفيد البقاء على تلك الحالة ، وإذا ثبت ذلك يقال : لما كان الحي أشرف من الميت وجب أن يكون الاعتناء باخراج الحي من الميت أكثر من الاعتناء باخراج الميت من الحي ، فلذا وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل وعن الثاني بصيغة الاسم تنبيها على أن الاعتناء بايجاد الحي من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بإيجاد الميت من الحي . ثم العطف لاشتمال الكلام به على زيادة لاتضر بكون الجملة بيانا لما تقدم لا يضر شمول الحي والميت فى الجملة المعطوف عليها للحيوان والنبات فيه *

وأيا ما كان فلابد من القول بعموم المجاز أو الجمع بين المجاز والحقيقة على مذهب من يرى صحته إن قلنا : إن الحي حقيقة فيمن يكون موصوفا بالحياة وهي صفة توجب صحة الادراك والقدرة والميت حقيقة فيمن فارقته تلك الصفة أو نحو ذلك . وأن اطلاقه على نحو النبات والشجر الغض والحب والنوى مجاز ، وبهذا يشعر كلام الامام فانه جعل ما نقل عن الزجاج أن المعنى يخرج النبات الغض الطرى من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحي النامي من الوجوه المجـــازية كالمروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن المعنى يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن ﴿ ذَٰلِكُمُ ﴾ القادر العظيم الشأن الساطع البرهان هو ﴿ اللَّهُ ﴾ الذات الواجب الوجود المستحق للعبادة وحده ﴿ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾ فكيف تصرفون عن عبادته وتشركون به من لايقدر على شيء لاسبيل إلى ذلك أصلا . وتمسك الصاحب بن عباد بهذا على أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى لأنه سبحانه لو خلق فيه الافك لم يلق به عز شأنه أن يقول : (فأنى تؤفكون) وقد قدمنا الجواب عن ذلك على أتم وجه فتذكر ﴿ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ ﴾ خبر لمبتدأ محذوف أي هو فالق أو خبر آخر لأن . و(الاصباح) بكسر الهمزة مصدر سمي به الصبح وقال امرؤ القيس :

الا أيها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل

وقرأ الحسن بالفتح على أنه جمع صبح كقفل وأقفال . وأنشد قوله :

أفنى رياحا وبني رياح تناسخ الامساء والاصباح

بالكسر والفتح مصدرين وجمعي مسي وصبح . والفالق الخالق على ماروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وقتادة . والضحاك . وقال غير واحد : الشاق . واستشكل بان الظاهر أن الظلمة هي التي تفلق عن الصبح . وأجيب بان الصبح صبحان، صادق وهو المنتشر ضوؤه معترضا بالأفق. وكاذب وهو مايبدو مستطيلا وأعلاه أضوأ من باقيه وتعقبه ظلمة . وعلى الأول يراد فلقه عن بياض النهار أو يقال: في الكلام مضاف مقدر أي فالق ظلمة الاصباح بالاصباح . وذلك لأن الأفق من الجانب الغربي والجنوبي علوه من الظلمة والنور إنما ظهر في الجانب الشرقي فكأن الافق كان بحرا مملوءا من الظلمة فشق سبحانه ذلك البحر المظلم بان أجرى جدولا من النور فيه . وعلى الثاني فايراد أنه سبحانه فالقه عن ظلمة آخر الليل وشاقه منه . وماذكر من تقسيم الصبح إلى صادق وكاذب مما يشهد له العيان ولا يمتري فيه اثنان إلا أن في سبب ذلك كلاما لأهل الهيئة حاصله ان الصبح . وكذا الشفق استنارة في كرة البخار لتقارب الشمس من أفق المشرق وتباعدها عن أفق المغرب •

وقد تحقق أن كرة البخار عبارة عن هواء متكاثف بمافيه من الأجزاء الأرضية والمائية المتصاعدة من كرتيهما بتسخين الشمس وغيرها اياها وان شكل ذلك الهواء شكل كرة محيطة بالارض على مركزها وسطح مواز لسطحها المتساوي غاية ارتفاعها عن مركز الارض في جميع النواحي المستلزم لكرويتها وانها مختلفة القوام لان ما كان منها أقرب إلى الارض فهو أكثف مما بعد لان الالطف يتصاعد ويتباعد أكثر من الا كثف ولكن لا يبلغ في التكاثف إلى حيث يحجب ماوراءه . وان هذه الكرة تنتهي إلى حد لا تتجاوزه وهو من سطح الارض أحد وخمسون ميلا تقريبا وأن للارض ظلا على هيئة مخروط قاعدته دائرة عليها تكاد تكون عظيمة وهي مواجهة للشمس ورأسه في مقابلها. وتنقسم الارض بهذه القاعدة إلى قسمين أحدهما أكبر مستضيء مواجه للشمس والآخر مظلم مقابل لها. ويتحرك الضياء والظلمة على سطح الارض في يوم بليلة دورة واحدة كحلقتين متقابلين أحدهما أبيض والآخر أسود . وأن شعاع الشمس محيط بمخروط الظل من جميع جوانبه ومنبث في جميع الافلاك سوى مقدار يسير من فلك القمر وفلك عطارد وقع في مخروط ظل الارض لكن الافلاك لكونها مشفة في الغاية ينفذ فيها الشعاع ولا ينعكس عنها فلذلك لا نراها مضيئة . وكذا الهواء الصافي المحيط بكرة البخار لا يقبل ضوءا •

وأما كرة البخار فهي مختلفة القوام لان ما قرب منها إلى الارض أكثف مما بعد والا كثف أقبل للاستضاءة فالكثيف الخشن باختلاط الهيئات الكثيرة من سطح مخروط الظل قابل للضوء وأن النهار مدة كون ذلك المخروط تحت الافق والليل مدة كونه فوقه . وحيث تحقق كل ذلك يقال : إذا ازداد قرب الشمس من شرقي الافق ازداد ميل المخروط إلى غربيه ولا يزال كذلك حتى يرى الشعاع المحيط به وأول ما يرى هو الاقرب إلى موضع الناظر وهو خط يخرج من بصره في سطح دائرة سمتية تمر بمركز الشمس عمودا على الخط المماس للشمس والارض وهو الذي في سطح الفصل المشترك بين الشعاع والظل فيرى الضوء أولا مرتفعا عن الافق عند موقع العمود مستطيلا كخط مستقيم ومابينه وبين الافق يرى مظلما لبعده وان كان مستنيرا في الواقع

ولكثافة الهواء عند الافق مدخل فى ذلك أيضا وهو الصبح الكاذب ، ثم إذا قربت من الافق الشرقى رؤى الضوء معترضا متوسطا يزداد لحظة فلحظة ويمحى الاول بهذا الضياء القوى كما يمحى ضياء المشاعل والكواكب فى ضوء الشمس فيخيل أن الاول قد عدم وهو الصبح الصادق ۰

وتوضيح ما ذكر على ما فى التذكرة وشرح سيد المحققين أنه يتوهم لبيان ذلك سطح يمر بمركز الشمس والارض وبسهم المخروط ومركز قاعدته فيحدث مثلث حاد الزوايا قاعدته على الافق وضلعاه على سطح المخروط . أما حدوث المثلث فلما تقرر أنه إذا مر سطح مستو بسهم المخروط ومركز قاعدته أحدث فيه مثلثا . وأما حدة الزوايا فلأن رأس المخروط فى نصف الليل يكون على دائرة نصف النهار فوق الارض . وحينئذ إما أن يكون المخروط قائما على سطح الافق . وذلك اذا كانت الشمس على سمت القدم أو مائلا الى الشمال أو الجنوب مع تساوى بعده عن جهة المشرق والمغرب . وذلك اذا لم تكن الشمس على سمت القدم ۰

وأياما كان فذلك السطح المفروض ممتد فيما بين الخافقين أما على التقدير الاول فظاهر . وأما على التقدير الثانى فلتساوى بعد رأس المخروط عن جانبى المشرق والمغرب فيكون زاويتا قاعدة المثلث حادتين لوجوب تساويهما وامتناع وقوع قائمتين أو منفرجتين فى مثلث . وإذا مال رأس المخروط عن نصف النهار المغرب فوق الارض بسبب انتقال الشمس عنه إلى جانب المشرق تحت الارض تضايقت الزاوية الشرقية من ذلك المثلث فتصير أحد مما كانت واتسعت الزاوية الغربية حتى تصير منفرجة لكن المقصود لا يختلف . ولا شك أن الاقرب من الضلع الذى يلى الشمس إلى الناظر يكون موقع العمود الخارج من النظر الواقع على ذلك الضلع لا موضع اتصال الضلع بالأفق . وذلك أنه إذا خرج من البصر الى الضلع الشرقى عمود فلا يمكن أن يقع على موضع اتصال هذا الضلع بالأفق وإلا انطبقت القائمة على بعض الحادة ولا أن يقع تحت الأفق بأن يقطع العمود قاعدة المثلث ويصل الى الضلع المذكور بعد إخراجه تحته وإلا لزم فى المثلث الحادث تحت الأفق من القدر الخرج من بعض القاعدة وبعض العمود قائمة ومنفرجة ولا أن يقع فى جهة رأس المثلث على موضع اتصال أحد ضلعيه بالآخر ولا خارجا عنه فى تلك الجهة لما ذكرنا بعينه فوجب أن يقع داخل المثلث فيما بين طرفى الضلع الشرقى، وقد تبين أن موضعه أقرب إلى الناظر من موضع اتصاله بالافق . ولا شك فى أن ما وقع من هذا الضلع فيما كثف من كرة البخار يكون مستنيرا بتمامه حال قرب الشمس من أفق المشرق إلا أن ما كان أقرب منه إلى الناظر يكون أصدق رؤية . وهو موقع العمود . ومن هنا يتحقق الصادق والكاذب . انتهى كلامهم ۰

والامام الرازى أنكر كون الصبح الكاذب من أثر قرص الشمس وإنما هو بتخليق الله تعالى ابتداء. قال . لان مركز الشمس إذا وصل الى دائرة نصف الليل فالموضع الذى يكون فلك الدائرة أفقا لهم قد طلعت الشمس من مشرقهم . وفى ذلك الموضع أضاء نصف كرة الارض . وذلك يقتضى أنه حصل الضوء فى الربع الشرقى من بلدنا وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا فى جميع أجزاء الجو ويجب أن يزداد لحظة فلحظة . وحينئذ يمتنع أن يكون الصبح الأول خطا مستطيلا فحيث كان كذلك علم أنه ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره . ويفهم من كلامه أيضا أن الصبح الثانى كالصبح الأول ليس

إلا بتخليق الفاعل المختار ويمتنع أن يكون من تأثير قرص الشمس ، وبين ذلك بأن من المقدمات المتفق عليها أن المضيء شمسا كان أو غيره لا يقع ضوؤه إلا على الجرم المقابل له دون غير المقابل والشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلا لجزء من أجزاء وجه الأرض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الارض وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير القرص ، ثم قال فان قالوا لم لايجوز أن يقال الشمس حين كونها تحت الارض توجب اضاءة ذلك الهواء المقابل لها وذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الارض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الارض سببا لضوء الهواء الواقف فوق الأرض ثم لايزال يسرى ذلك الضوء من هواء آخر ملاصق له حتى يصل الى الهواء المحيط بنا ، وعلى هذا عول أبو علي بن الهيثم في المناظر فالجواب : أن هـــذا باطل من وجهين ، الاول أن الهواء شفاف عديم اللون فلا يقبل النور واللون في ذاته ، وما كان كذلك يمتنع أن ينعكس منه النور إلى غيره فيمتنع أن يصير ضوؤه سببا لضوء هواء آخر مقابل له . فان قالوا فلم لايجوز أن يقال إنه حصل في الافق أجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم يفيض على الهواء المقابل له ؟ فنقول : لو كان كذلك لكان كلما كانت الابخرة والادخنة في الافق أكثر وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى وليس الامر كذلك بل بالعكس ، الثاني أن الدائرة التي هي دائرة الافق لنا بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين . وإذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الافق لاولئك الاقوام ، وإذا ثبت هذا فنقول إذا وصل مركز الشمس الى دائرة نصف الليل وتجاوزتها فالشمس قد طلعت على أولئك الاقوام واستنار نصف العالم هناك ، والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة الى تلك البلدة ، وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذيا لهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل النور في هذا الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وأن يصير هواء هذا الربع في غاية الانارة حينئذ وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الهواء لايقبل كيفية النور في ذاته وإذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم انتهى المراد منه . ولا أراه أتى بشيء يتباهج به صبح هذا المطلب كما لايخفى على من أحاط خبرا بما قدمناه . وذكر أفضل المتأخرين العلامة أحمد بن حجر الهيثمي أن لاهل الهيئة في تحقيق الصبح الكاذب كلاما طويلا مبنيا على الحدس المبني على قاعدة الحكماء الباطلة كمنع الخرق والالتئام على أنه لايفي ببيان سبب كون أعلاه أضوأ مع أنه أبعد من أسفله عن مستمده وهو الشمس ولا ببيان سبب انعدامه بالكلية حتى تعقبه ظلمة كما صرح به الائمة وقدروها بساعة ، والظاهر أن مرادهم مطلق الزمن لانها تطول تارة وتقصر أخرى وهذا شأن الساعات الزمانية المسماة بالمعوجة ويقابلونها بالساعات المستوية المقدر كل منها دائما بخمس عشرة درجة . وزعم بعض أهل الهيئة عدم انعدامه وإنما يتناقص حتى ينغمر في الصادق . وقد تقدم لك ذلك فيما نقلناه لك عنهم ولعله بحسب التقدير لا الحس ، وفي خبر مسلم «لايغرنكم أذان بلال ولا هذا العارض لعمود الصبح حتى يستطير أي ينتشر ذلك العمود في نواحي الافق» ويؤخذ من تسميته عارضا للثاني شيئان ، أحدهما أنه يعرض للشعاع الناشيء عنه الصبح ، الثاني انحباس قرب ظهوره كما يشعر به التنفس في

قوله سبحانه: (والصبح إذا تنفس) فعند ذلك الانحباس يتنفس منه شيء من شبه كوة، والمشاهد في المنحبس إذا خرج بعضه دفعة أن يكون أوله أكثر من آخره، وهذا لكون كلام الصادق قد يدل عليه ولانبائه عن سبب طوله وإضاءة أعلاه، واختلاف زمنه وانعدامه بالكلية الموافق للحس أولى مما ذكره أهل الهيئة القاصر عن كل ذلك.

ثانيهما أنه ﷺ أشار بالعارض إلى أن المقصود بالذات هو الصادق وأن الكاذب إنما قصد بطريق العرضية لينبه الناس به لقرب ذلك فيتنبهوا ليدركوا فضيلة أول الوقت لاشتغالهم بالنوم الذي لولا هذه العلامة لمنعهم إدراك أول الوقت، فالحاصل أنه نور يبرزه الله تعالى من ذلك الشعاع أو يخلقه حينئذ علامة على قرب الصبح ومخالفا له في الشكل ليحصل التمييز وتتضح العلامة العارضة من المعلم عليه المقصود فتأمل ذلك فإنه غريب مهم. وفي حديث عند أحمد «ليس الفجر الأبيض المستطيل في الأفق ولكن الفجر الأحمر المعترض» وفيه شاهد لما ذكر آخر. ومما يؤيد ما أشير إليه من الكوة ما أخرجه غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن للشمس ثلثمائة كوة تطلع كل يوم من كوة فلا بدع أنها عند قربها من تلك الكوة ينحبس شعاعها ثم يتنفس كما مر. وللقرافي المالكي وغيره كالاصبحي من الشافعية فيه كلام يوضحه ويبين صحة ما ذكر من الكوات ويوافق الاستشكال لكونه يظهر ثم يغيب. وحاصله وإن كان فيه طول لمس الحاجة إليه أنه بياض يطلع قبل الفجر ثم يذهب عند أكثر الابصار دون الراصد المجد القوي النظر.

وذكر ابن بشير المالكي أنه من نور الشمس إذا قربت من الافق فاذا ظهرت أنست به الابصار فيظهر له أنه غاب وليس كذلك. ونقل الاصبحي أن بعضهم ذكر أنه يذهب بعد طلوعه ويعود مكانه ليلا وهو كثير من الشافعية، وإن أباجعفر البصري بعد أن عرفه بأنه عند بقاء نحو ساعتين يطلع مستطيلا إلى نحو ربع السماء كأنه عمود وربما لم ير إذا كان الجو نقيا شتاء وأبين ما يكون إذا كان الجو كدرا صيفا أعلاه دقيق وأسفله واسع ولا ينافي هذا ما تقدم من ان أعلاه أضوأ لأن ذلك عند أول الطلوع وهذا عند مزيد قربه من الصادق وتحته سواد ثم بياض ثم يظهر بياض يغشى ذلك كله ثم يعترض رده بأنه رصده نحو خمسين سنة فلم يره غاب وإنما ينحدر ليلتقي مع المعترض في السواد ويصيران فجرا واحداً. وزعم غيبته ثم عوده وهم أو رآه يختلف باختلاف الفصول فظنه يذهب، وبعض المؤقتين يقول: هو المجرة إذا كان الفجر بالسعود، ويلزمه أن لا يوجد إلا نحو شهرين في السنة قال القرافي: وقال آخرون هو شعاع يخرج من طاق بجبل قاف ثم ابطله بأن جبل قاف لاوجود له وبرهن عليه بما يرده ما جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من طرق خرجها الحفاظ وجماعة منهم ممن التزموا تخريج الصحيح، وقول الصحابي ذلك ونحوه مما لا مجال للرأي فيه حكمه حكم المرفوع إلى النبي ﷺ، منها أن وراء ارضنا بحراً محيطا ثم جبلا يقال له قاف ثم أرضا ثم بحراً ثم جبلا وهكذا حتى عد سبعاً من كل، وأخرج بعض أولئك عن عبد الله بن بريدة أنه جبل من زمرد محيط بالدنيا عليه كنفا السماء، وعن مجاهد مثله، وكما اندفع بذلك قوله: لاوجود له اندفع قوله اثره: ولا يجوز اعتقاد ما لا دليل عليه لأنه إن اراد بالدليل مطلق الامارة فهذا عليه أدلة أو الامارة العقلية فهذا مما يكفي فيه الظن فا هو جلي، ثم نقل عن القرافي عن أهل الهيئة أنه يظهر ثم يخفى دائما، ثم استشكله وأطال في جوابه بمالا يتضح

إلا لمن أتقن علمي الهندسة والمناظر فأولى منه أن يختلف باختلاف النظر لاختلافه باختلاف الفصول والكيفيات العارضة لمحله فقد يدق في بعض ذلك حتى لا يرى أصلا وحينئذ فهذا عذر من عبر بأنه يغيب ثم تعقبه ظلمة، هذا ولا يخفى أن القول بحدوث ضوء الصبح بمجرد خلق الله تعالى لا عن سبب عادى كما يشير اليه كلام الامام أهون من القول بأنه من شعاع يخرج من طباق جبل قاف.والقول بخروج الشعاع من هذا الطباق أهون من القول بخروج الشمس التي هي على ما بين في الاجرام مائة وستة وستون مثلا للارض مع كسر تقدم على ما هو المشهور أو ثلاثمائة وستة وعشرون مثلا لها على ما قاله غياث الدين جمشيد الكاشي في رسالته سلم السماء أو مايقرب من ذلك على ما في بعض الروايات من كوة من جبل محيط بالارض ﻫ

والخبر في ذلك إن صح وقلنا إن له حكم المرفوع مما ينبغي تأويله وباب التأويل أوسع من تلك الكوة فان كثيرا من الناس قد قطعوا دائرة الارض على مدار السرطان مرارا ولم يجدوا أثرا لهذا الجبل المحيط الشامخ. وإثبات سبعة جبال وسبعة أبحر على الوجه السابق مما لا يخفى ما فيه أيضا. وكون الله تعالى لا يعجزه شيء مما لا يشك فيه إلا ملحد لكن الكلام في وقوع ما ذكر في الخارج. والذي تميل اليه قلوب كثير من الناس في أمر الصبح ما ذكره أهل الهيئة ﻫ

وقد بين ارسطوخس في الشكل الثاني من كتابه في جرم النيرين أن الكرة إذا اقتبست الضوء من كرة أعظم منها كان المضيء منها أعظم من نصفها . وقد بين أيضا في الشكل الاول من ذلك الكتاب أن كل كرتين مختلفتين أمكن أن يحيط بهما مخروط مستدير رأسه يلي أصغرهما ويكون المخروط مماسا لكل منهما على محيط دائرة ، ولاشك أنه محيط بالشمس والأرض مخروط مؤلف من خطوط شعاعية رأسه يلي الأرض فيكون هذا المخروط مماسا للأرض على دائرة فاصلة بين المضيء والمظلم منها وهي دائرة صغيرة لأن الجزء المضيء من الأرض أصغر ﻫ

وقد حققوا أن المستنير من الهواء كرة البخار سوى ما دخل في ظل مخروط الأرض وهي مستنيرة أبداً لكثافتها وإحاطة أشعة الشمس بها لكنها لاترى في الليل لبعدها عن البصر وان سهم المخروط أبدا في مقابلة جرم الشمس كما أشرنا اليه. ففي منتصف الليل يكون على دائرة نصف النهار وبعد ذلك يميل إلى جانب الغروب لحظة فلحظة إلى أن يرى البياض في جانب المشرق على ماتقدم تفصيله وعلى هـذا لايلزم في الصورة التي ذكرها الامام من مجاوزة مركز الشمس دائرة نصف الليل وطلوعها على أولئك الأقوام .واستنارة نصف العالم عندهم استنارة الربع الشرقي عندنا لاختلاف الوضع كما لايخفى على المتأمل. والتزام القول بالكروية والمخروط ونحو ذلك مما ذكره أهل الهيئة لابأس به. نعم اعتقاد صحة ما يقولونه مما علم خلافه من الدين بالضرورة أو علم بدليل قطعي كفر أو ضلال فتدبر . وقرئ (فالق) بالنصب على المدح ﻫ

وقرأ النخعي (فلق الاصباح) ﴿وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا﴾ أي يسكن اليه من يتعب بالنهار ويستأنس به لاسترواحه فيه وكل مايسكن اليه الرجل ويطمئن استئناسا به واسترواحا اليه من زوج أو حبيب يقال له : سكن ، ومنه قيل للنار : سكن لأنه يستأنس بها ولذا سموها مؤنسة ﻫ

وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أن المعنى يسكن فيه كل طير ودابة . وروى نحوه عن ابن عباس . ومجاهد

رضى الله تعالى عنهم ، فالمراد حينئذ جعل الليل مسكونا فيه أخذا له من السكون أى الهدو والاستقرار كما في قوله تعالى: (لتسكنوا فيه) وقرأ سائر السبعة إلا الكوفيين (جاعل) بالرفع . وقرىء شاذا بالنصب و(الليل) فيهما مجرور بالاضافة، ونصب (سكنا) عند كثير بفعل دل عليه هذا الوصف لابه لأنه يشترط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال أو الاستقبال وهو هنا بمعنى الماضى كما يشهد به قراءة (جعل) .

وجوز الكسائي . وبعض الكوفيين عمله بمعنى الماضي مطلقا حملا له على الفعل الذي تضمن معناه . وبعضهم جوز عمله كذلك إذا دخلت عليه أل . وآخرون جوزوا عمله في الثاني إذا أضيف إلى الأول لشبهه بالمعرف باللام ، وعلى هذا والأول لايحتاج إلى تقدير فعل بل يكون الناصب هو الوصف ، واختار بعضهم كونه الناصب أيضا لكن باعتبار أن المراد به الجعل المستمر في الأزمنة المختلفة لا الزمان الماضى فقط ولايجرى على هذا مجرى الصفة المشبهة لأن ذلك - كما قال بعض المحققين - فيما قصد به الاستمرار مشروط باشتهار الوصف بذلك الاستعمال وشيوعه فيه ونصبه في قراءتنا على أنه مفعول ثان لجعل .

وجوز أن يكون (جعل) بمعنى أحدث المتعدى لواحد فيكون نصبا على الحال ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ معطوفان على (الليل) وعلى قراءة من جره يكون نصبهما بجعل المقدر الناصب لسكنا أو بآخر مثله ، وقيل : بالعطف على محل (الليل) المجرور فان اضافة الوصف اليه غير حقيقية إذا لم ينظر فيه إلى الماضى . وقرىء بالجر وهو ظاهر وبالرفع على الابتداء والخبر محذوف أى مجعولان ﴿حُسْبَانًا﴾ أى على أدوار مختلفة يحسب فيها الاوقات التى نيط بها العبادات والمعاملات أو محسوبان حسبانا. والحسبان بالضم مصدر حسب بالفتح كما ان الحسبان بالكسر مصدر حسب وهذا هو الاصل المسموع في نحو ذلك وماسواه وارد على خلاف القياس كما قيل . وعن أبى الهيثم أن (حسبانا) جمع حساب مثل ركبان وركاب وشهبان وشهاب ؛ وفي إرادته هنا بعد ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى جعلهما كذلك .

وقال الطبرسي : إلى ما تقدم من فلق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ، والجمهور على الأول وهو الظاهر ، ومافيه من معنى البعد للايذان بعلو منزلة المشار اليه وبعد منزلته أى ذلك التسيير البديع الشأن ﴿تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ﴾ أى الغالب القاهر الذى لايتعاصاه شىء من الاشياء التى من جملتها تسييرهما على الوجه المخصوص ﴿الْعَلِيمِ ٩٦﴾ البالغ في العلم بجميع المعلومات التى من جملتها مافى ذلك التسيير من المصالح المعاشية والمعادية .

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ﴾ أى انشأ أوصير ﴿لَكُمُ﴾ أى لأجلكم ﴿النُّجُومَ﴾ قيل المراد بها ماعدا النيرين لأنها التى بها الاهتداء الآتى ولأن النجم يخص في العرف بما عداهما . وجوز أن يدخلا فيها فيكون هذا بيانا لفائدتهما العامة إثر بيان فائدتهما الخاصة، والمنجمون يقسمون النجوم إلى ثوابت وسيارات والسيارات سبع باجماع المتقدمين وثمان بزيادة هرشل عند المنجمين اليوم، والثوابت لايعلم عدتها إلا الله تعالى . والمرصود منها كما قال عبد الرحمن الصوفى : ألف وخمسة وعشرون بادخال الضفيرة . ومن أخرجها قال :

هي ألف واثنان وعشرون ، ورتبوا الثوابت على ست أقدار وسموها أقدارا متزائدة سدسا سدسا ، وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب أعظم وأوسط وأصغر ، ولهم تقسيمات لها باعتبارات أخر بنوا عليها ما بنوا ولا يكاد يسلم لهم إلا ما لم يلزم منه محذور في الدين *

﴿ لِتَهْتَدُوا بِهَا ﴾ بدل من ضمير (لكم) بإعادة العامل بدل اشتمال كأنه قيل جعل النجوم لاهتدائكم ﴿ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ أي في ظلمات الليل في البر والبحر، وإضافتها إليهما للملابسة أو في مشتبهات الطرق وسماها ظلمات على الاستعارة، وهذا إفراد لبعض منافعها بالذكر حسبما يقتضيه المقام وإلا فهي أجدى من تفاريق العصا ، وهي في جميع ما يترتب عليها كسائر الأسباب العادية لا تأثير لها بأنفسها ولا بأس في تعلم علم النجوم ومعرفة البروج والمنازل والأوضاع ونحو ذلك مما يتوصل به إلى مصلحة دينية *

قال العلامة ابن حجر عليه الرحمة: والمنهي عنه من علم النجوم ما يدعيه أهلها من معرفة الحوادث الآتية في مستقبل الزمان كمجيء المطر ووقوع الثلج وهبوب الريح وتغير الأسعار ونحو ذلك يزعمون أنهم يدركون ذلك بسير الكواكب لاقترانها وافتراقها ، وهذا علم استأثر الله تعالى به لا يعلمه أحد غيره فمن ادعى علمه بذلك فهو فاسق بل ربما يؤدي به إلى الكفر ، فأما من يقول: إن الاقتران أو الافتراق الذي هو كذا جعله الله تعالى علامة بمقتضى ما اطردت به عادته الإلهية على وقوع كذا وقد يتخلف فلا إثم عليه بذلك ، وكذا الإخبار عما يدرك بطريق المشاهدة من علم النجوم الذي يعلم به الزوال وجهة القبلة وكم مضى وكم بقي من الوقت فإنه لا إثم فيه بل هو فرض كفاية ، وأما ما في حديث الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني قال : « صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلاة الصبح في أثر سماء أي مطر كانت من الليل فلما انصرف أقبل علينا فقال أتدرون ماذا قال ربكم ؟ قالوا: الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم أعلم قال : أصبح من عبادي مؤمن وكافر فأما من قال : مطرنا بفضل الله تعالى فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب ومن قال: مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب »

فقد قال العلماء : إنه محمول على ما إذا قال ذلك مريدا أن النوء هو المحدث أما لو قال ذلك على معنى أن النوء علامة على نزول المطر ومنزله هو الله تعالى وحده فلا يكفر لكن يكره له قول ذلك لأنه من ألفاظ الكفر انتهى . وأقول : قد كثرت الأخبار في النهي عن علم النجوم والنظر فيها، فقد أخرج ابن أبي شيبة وأبو داود وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: « من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد » وأخرج الخطيب عن ميمون بن مهران . قال : قلت لابن عباس رضي الله تعالى عنهما أوصني قال أوصيك بتقوى الله تعالى وإياك وعلم النجوم فإنه يدعو إلى الكهانة . وأخرج عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : نهاني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن النظر في النجوم . وعن أبي هريرة وعائشة رضي الله تعالى عنهما نحوه . وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن متعلم حروف أبي جاد وراء في النجوم ليس له عند الله تعالى خلاق يوم القيامة » . وأخرج هو والخطيب عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تعلموا من النجوم ما تهتدون به في ظلمات البر والبحر

ثم انتهوا » إلى غير ذلك من الاخبار ، ولعل ما تفيده من النهى عن التعلم من باب سد الذرائع لأن ذلك العلم ربما يجر إلى محظور شرعا كما يشير اليه خبر ابن مهران. وكذا النهى عن النظر فيها محمول على النظر الذى كان تفعله الكهنة الزاعمون تأثير الكواكب بانفسها والحاكمون بقطعية مادل عليه بتثليثها وتربيعها واقترانها ومقابلتها مثلا من الاحكام بحيث لا تتخلف قطعا على أن الوقوف على جميع ما أودع الله تعالى فى كل كوكب مما يمتنع لغير علام الغيوب ، والوقوف على البعض أو الكل فى البعض لا يجدى نفعا ولا يفيد إلا ظنا المتمسك به كالمتمسك بحبال القمر والقابض عليه كالقابض على شعاع الشمس. نعم إن بعض الحوادث فى عالم الكون والفساد قد جرت عادة الله تعالى باحداثه فى الغالب عند طلوع كوكب أو غروبه أو مقارنته لكوكب آخر وفيما يشاهد عند غيبوبة الثريا وطلوعها وطلوع سهيل شاهد لما ذكرنا. ولا يبعد أن يكون ذلك من الاسباب العادية وهى قد تتخلف مسبباتها عنها سواء قلنا: إن التأثير عندها كما هو المشهور عن الاشاعرة أم قلنا : إنها المؤثرة باذن الله تعالى كما هو المنصور عند السلف، ويشير اليه كلام حجة الاسلام الغزالى فى العلة . فمن أخبر المجرب عن شىء من ذلك على هذا الوجه لم يكن عليه بأس . وما أخرجه الخطيب عن عكرمة أنه سأل رجلا عن حساب النجوم وجعل الرجل يتحرج أن يخبره فقال عكرمة : سمعت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يقول: علم عجز الناس عنه وددت أنى علمته ه

وما أخرجه الزبير بن بكار عن عبدالله بن حفص قال : خصت العرب بخصال بالكهانة والقيافة والعيافة والنجوم والحساب فهدم الاسلام الكهانة وثبت الباقى بعد ذلك ، وقول الحسن بن صالح : سمعت عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى النجوم: ذلك علم ضيعه الناس فلعل ذلك إن صح محمول على نحو ماقلنا. وبعد هذا كله أقول: هو علم لا ينفع والجهل به لا يضر فما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ ﴾ أى بينا الآيات المتلوة المذكورة لنعمه سبحانه التى هذه النعمة من جملتها أو الآيات التكوينية الدالة على شؤونه تعالى فصلا فصلا ﴿ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٩٧ ﴾ معانى الآيات المذكورة فيعملون بموجبها أو يتفكرون فى الآيات التكوينية فيعلمون حقيقة الحال ، وتخصيص التفصيل بهم مع عمومه للكل لأنهم المنتفعون به ه

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ أى آدم عليه السلام وهو تذكير لنعمة أخرى فان رجوع الكثرة إلى أصل واحد أقرب إلى التواد والتعاطف . وفيه أيضا دلالة على عظيم قدرته سبحانه وتعالى ﴿ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ﴾ أى فلكم استقرار فى الاصلاب أو فوق الأرض واستيداع فى الارحام أو فى القبر أو موضع استقرار واستيداع فيما ذكر ، وجعل الصلب مقر النطفة والرحم مستودعها لأنها تحصل فى الصلب لامن قبل شخص آخر وفى الرحم من قبل الأب فاشبهت الوديعة كأن الرجل أودعها ما كان عنده، وجعل وجه الأرض مستقرا وبطنها مستودعا لتوطنهم فى الاول واتخاذهم المنازل والبيوت فيه وعدم شىء من ذلك فى الثانى ، وقيل : التعبير عن كونهم فى الاصلاب أو فوق الارض بالاستقرار لأنهما مقرهم الطبيعى كما أن التعبير عن كونهم فى الارحام أو فى القبر بالاستيداع لما أن كلا منهما ليس بمقرهم الطبيعى ه

وأخرج جماعة منهم الحاكم وصححه من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المستقر الرحم والمستودع الاصلاب، وجاء فى رواية أن حبرا تيما كتب اليه يسأله رضى الله تعالى عنه عن ذلك فاجابه بما ذكر ه

ويؤيد تفسير المستقر بالرحم قوله تعالى: (ونقر في الأرحام مانشاء) وأما تفسير المستودع بالاصلاب فقال شيخ الاسلام: إنه ليس بواضح وليس كما قال، فقد ذكر الامام بعد أن فرق بين المستقر والمستودع بأن المستقر أقرب إلى الثبات من المستودع، ومما يدل على قوة هذا القول يعني المروى - عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. أن النطفة الواحدة لاتبقى في صلب الأب زمانا طويلا والجنين يبقى زمانا طويلا، ولما كان المكث في الرحم أكثر مما في صلب الاب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم أولى. ويلزم ذلك أن حمل الاستيداع على المكث في الصلب أولى. وأنا أقول: لعل حمل المستودع على الصلب باعتبار أن الله تعالى بعد أن أخرج من بني آدم عليه السلام من ظهورهم ذريتهم يوم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم وكان ما كان ردهم إلى ما أخرجهم منه فكأنهم وديعة هناك تخرج حين يشاء الله تعالى ذلك، وقد أطلق ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اسم الوديعة على ما في الصلب صريحا. فقد أخرج عبد الرزاق عن سعيد بن جبير قال: قال لي ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أتزوجت؟ قلت: لا وما ذلك في نفسي اليوم قال: ان كان في صلبك وديعة فستخرج.

وروى تفسير المستودع بالدنيا والمستقر بالقبر عن الحسن وكان يقول يا ابن آدم أنت وديعة في أهلك ويوشك أن تلحق بصاحبك وينشد قول لبيد.

وما المال والأهلون إلا وديعة ولابد يوما أن ترد الودائع

وقال سليمان بن زيد العدوى في هذا المعنى:

فجع الأحبة بالأحبة قبلنا فالناس مفجوع به ومفجع
مستودع أو مستقر مدخلا فالمستقر يزوره المستودع

وعن أبي مسلم الاصفهاني أن المستقر الذكر لأن النطفة إنما تتولد في صلبه والمستودع الأنثى لأن رحمها شبيه بالمستودع لتلك النطفة فكأنه قيل: وهو الذي خلقكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم أنثى •

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (فمستقر) بكسر القاف وهو حينئذ اسم فاعل بمعنى قار ومستودع اسم مفعول والمراد فمنكم مستقر ومنكم مستودع. ووجه كون الأول معلوما والثاني مجهولا ان الاستقرار هنا بخلاف الاستيداع والمتعاطفان على القراءة الأولى مصدران أو اسما مكان ولايجوز أن يكون الأول اسم مفعول لأن استقر لايتعدى وكذا الثاني ليكون كالأول ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ ﴾ المبينة لتفاصيل خلق البشر ومن جملتها هذه الآية ﴿ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ٩٨ ﴾ معاني ذلك، قيل: ذكر مع ذكر النجوم (يعلمون) ومع ذكر انشاء بني آدم (يفقهون) لأن الانشاء من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوالهم المختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقا له، وهو مبني على أن الفقه أبلغ من العلم، وقيل: هما بمعنى إلا أنه لما أريد فصل كل آية بفاصلة تنبيها على استقلال كل منهما بالمقصود من الحجة وكره الفصل بفاصلتين متساويتين لفظا للتكرار عدل إلى فاصلة مخالفة تحسينا للنظم وافتنانا في البلاغة •

وذكر ابن المنير وجها آخر في تخصيص الأولى بالعلم والثانية بالفقه وهو أنه لما كان المقصود التعريض بمن لايتدبر آيات الله تعالى ولايعتبر بمخلوقاته وكانت الآيات المذكورة أولا خارجة عن أنفس النظار إذ النجوم والنظر فيها وعلم الحكمة الالهية في تدبيره لها أمر خارج عن نفس الناظر ولا كذلك النظر في انشائهم من نفس

واحدة وتقلبهم فى أطوار مختلفة وأحوال متغايرة فانه نظر لايعدو نفس الناظر ولا يتجاوزها فاذا تمهد هذا فجهل الانسان بنفسه وأحواله وعدم النظر والتفكر فيها أبشع من جهله بالأمور الخارجة عنه كالنجوم والأفلاك ومقادير سيرها وتقلبها، فلما كان الفقه أدنى درجات العلم إذ هو عبارة عن الفهم نفي بطريق التعريض عن أبشع القبيلتين جهلا وهم الذين لا يتبصرون فى أنفسهم ونفي الأدنى أبشع من نفي الاعلى فخص به أسوأ الفريقين حالا . و(يفقهون) ههنا مضارع فقه الشيء بكسر القاف إذا فهمه ولو أدنى فهم، وليس من فقه بالضم لان تلك درجة عالية ومعناه صار فقيها . ثم ذكر أنه إذا قيل: فلان لا يفقه شيئا كان أذم فى العرف من قولك فلان : لا يعلم شيئا وكان معنى قولك: لا يفقه شيئا ليست له أهلية الفهم وان فهم، وأما قولك: لا يعلم شيئا فغايته عدم حصول العلم له وقد يكون له أهلية الفهم والعلم لو تعلم . واستدل على أن التارك للفكر فى نفسه أجهل وأسوأ حالا من التارك للفكرة فى غيره بقوله سبحانه :(وفى الارض ءايات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون) فخص التبصر فى النفس بعد اندراجها فيما فى الارض من الآيات وأنكر على من لا يتبصر فى نفسه انكارا مستأنفا والله تعالى أعلم بأسرار كلامه •

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ تذكير لنعمة أخرى من نعمه سبحانه الجليلة المنبئة عن كمال قدرته عز وجل وسعة رحمته، والمراد من الماء المطر ومن السماء السحاب أو الكلام على تقدير مضاف أى من جانب السماء . وقيل: الكلام على ظاهره والانزال من السماء حقيقة إلى السحاب ومنه إلى الأرض واختاره الجبائي، واحتج على فساد قول من يقول : إن البخارات الكثيرة تجتمع فى باطن الأرض ثم تصعد وترتفع الى الهواء وينعقد السحاب منها ويتقاطر ماء وذلك هو المطر المنزل بوجوه . أحدها أن البرد قد يوجد فى وقت الحر بل فى حمى الصيف ونجد المطر فى أبرد وقت ينزل غير جامد . وذلك يبطل ماذكر . ثانيها أن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء بل البخار انما يجتمع اذا اتصل بسقف أملس كما فى بعض الحمامات أما اذا لم يكن كذلك لم يسل منه ماء كثير فاذا تصاعدت البخارات فى الهواء وليس فوقها سطح أملس تتصل به وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء . ثالثها أنه لو كان تولد المطر من صعود البخارات فهى دائمة الارتفاع من البحار فوجب أن يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن كذلك علمنا فساد ذلك القول . ثم قال: والقوم انما احتاجوا الى هذا القول لانهم اعتقدوا أن الأجسام قديمة فيمتنع دخول الزيادة والنقصان فيها . وحينئذ لامعنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذوات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفة أخرى . ولهذا السبب احتاجوا فى تكوين كل شيء عن مادة معينة . وأما المسلمون فلما اعتقدوا أن الأجسام محدثة وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الأجسام كيف شاء وأراد فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكلفات وحيث دل ظاهر القرآن على أن الماء انما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع هذا الظاهر وجب القول بحمله عليه انتهى . ولا يخفى على من راجع كتب القوم أنهم أجابوا عن جميع تلك الوجوه . وأن الذى دعاهم إلى القول بذلك ليس مجرد ماذكر بل القول بامتناع الخرق والالتئام أيضا ووجود كرة النار تحت السماء وانقطاع عالم العناصر عندها ومشاهدة من على جبل شامخ سحابا يمطر مع عدم مشاهدة ماء نازل من السماء اليه الى غير ذلك، وهذا وإن كان بعضه مما قام الدليل الشرعى على بطلانه

وبعضه مما لم يقم الدليل عليه ولم يشهد بصحته الشرع لكن مشاهدة من على الجبل ماذكر ونحوها يستدعى صحة قولهم فى الجملة ولا أرى فيه بأسا ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : مامن قطرة تنزل الا ومعها ملك ، وهو عند الكثير محمول على ظاهره. والفلاسفة يحملون هذا الملك على الطبيعة الحالة فى تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول، وقيل: هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر للقطر حافظ إياه، ويثبت أفلاطون هذا النور المجرد لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها على ماذهب اليه صاحب الاشراق وهو أحد الأقوال فى المثل الافلاطونية ،ويشير الى نحو ذلك كلام الشيخ صدر الدين القونوى فى تفسير الفاتحة، ونصب (ماء) على المفعولية لانزل، وتقديم المفعول غير الصريح عليه لمامر مرارا ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ﴾ أى بسبب الماء، والفاء للتعقيب وتعقيب كل شىء بحسبه . و(أخرجنا) عطف على (أنزل) والالتفات الى التكلم إظهارا لكمال العناية بشأن ماأنزل الماء لأجله، وذكر بعضهم نكتة خاصة لهذا الالتفات غير ماذكر وهى أنه سبحانه لما ذكر فيما مضى ما ينبهك على أنه الخالق اقتضى ذلك التوجه اليه حتى يخاطب واختيار ضمير العظمة دون ضمير المتكلم وحده لاظهار كمال العناية أى فأخرجنا بعظمتنا بذلك الماء مع وحدته ﴿نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أى كل صنف من أصناف النبات المختلفة فى الكم والكيف والخواص والآثار اختلافا متفاوتا فى مراتب الزيادة والنقصان حسبما يفصح عنه قوله سبحانه :(يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل) والنبات كالنبت وهو على ماقال الراغب مايخرج من الأرض من الناميات سواء كان له ساق كالشجر أو لم يكن له ساق كالنجم لكن اختص فى التعارف بما لاساق له بل قد اختص عند العامة بما تأكله الحيوانات ، ومتى اعتبرت الحقائق فانه يستعمل فى كل نام نباتا كان أوحيوانا أو إنسانا . والمراد هنا عند بعض المعنى الأول . وجعل قوله تعالى : ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾ شروعا فى تفصيل ماأجمل من الاخراج وقد بدأ بتفصيل حال النجم وضمير (منه) للنبات. والخضر بمعنى الاخضر كأعور وعور، وأكثر مايستعمل الخضر فيما تكون خضرته خلقية ، وأصل الخضرة لون بين البياض والسواد وهو الى السواد أقرب ولذا يسمى الأخضر أسود وبالعكس ، والمعنى فاخرجنا من النبات الذى لاساق له شيئا غضا أخضر وهو ماتشعب من أصل النبات الخارج من الحبة . وجوز عود الضمير الى الماء ومن سببية، وجعل أبو البقاء هذا الكلام حينئذ بدلا من (أخرجنا) الأول، وذكر بعض المحققين أن فى الآية على تقدير عود الضمير الى الماء معنى بديعا حيث تضمنت الاشارة إلى أنه تعالى أخرج من الماء الحلو الابيض فى رأى العين أصنافا من النبات والثمار مختلفة الطعوم والالوان والى ذلك نظر القائل يصف المطر :

يمد على الآفاق بيض خيوطه فينسج منها للثرى حلة خضرا

وقوله تعالى: ﴿نُخْرِجُ مِنْهُ﴾ صفة لخضر وصيغة المضارع لاستحضار الصورة بما فيها من الغرابة، وجوز أن يكون مستأنفا أى نخرج من ذلك الخضر ﴿حَبًّا مُتَرَاكِبًا﴾ أى بعضه فوق بعض كما فى السنبل وقرىء (يخرج منه حب متراكب) ﴿وَمِنَ النَّخْلِ﴾(١) جمع نخل كما قال الراغب. والنخل معروف ويستعمل فى

(١) أصل المصنف ومن النخيل كذا بخطه لذلك قال بعده جمع نخل والتلاوة كما فى المصحف العثمانى ومن النخل تنبه

الواحد والجمع ، وهذا شروع في تفصيل حال الشجر اثر بيان حال النجم عند البعض، فالجار والمجرور خبر مقدم وقوله سبحانه: ﴿مِنْ طَلْعِهَا﴾ بدل منه بدل بعض من كل باعادة العامل *

وقوله سبحانه: ﴿قِنْوَانٌ﴾ مبتدأ، وحاصله من طلع النخيل قنوان. وجوز أن يكون الخبر محذوفا لدلالة (أخرجنا) عليه وهو كون خاص وبه يتعلق الجار، والتقدير ومخرجه من طلع النخل قنوان. وعلى القراءة السابقة آنفا يكون (قنوان) معطوفا على حب: وقيل: المعنى وأخرجنا من النخل نخلا من طلعها قنوان ومن النخل شيئا من طلعها قنوان ، وهو جمع قنو بمعنى العذق وهو للتمر بمنزلة العنقود للعنب. وتثنيته أيضا قنوان ولا يفرق بين المثنى والجمع إلا الاعراب، ولم يأت مفرد يستوي مثناه وجمعه إلا ثلاثة أسماء هذا وصنو وصنوان ورئد ورئدان بمعنى مثل قاله ابن خالويه. وحكى سيبويه شقد ، وشقدان . وحش . وحشان للبستان نقله الجلال السيوطي في المزهر. وقرئ بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع لأن فعلان ليس من زنات التكسير ﴿دَانِيَةٌ﴾ أي قريبة من المتناول كما قال الزجاج . واقتصر على ذكرها عن مقابلها لدلالتها عليه وزيادة النعمة فيها ، وقيل: المراد دانية من الارض بكثرة ثمرها وثقل حملها والدنو على القولين حقيقة ، ويحتمل أن يراد به سهولة الوصول إلى ثمارها مجازا *

﴿وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ﴾ عطف على نبات كل شيء أي وأخرجنا به جنات كائنة من أعناب ، وجعله الواحدي عطفا على (خضرا) . وقال الطيبي: الأظهر أن يكون عطفا على «حبا» لأن قوله سبحانه: (نبات كل شيء) مفصل لاشتماله على كل صنف من أصناف النامي ، والنامي الحب والنوى وشبههما . وقوله سبحانه : (فأخرجنا منه خضرا) الخ تفصيل لذلك النبات ، وهو بدل من (فأخرجنا) الأول بدل اشتمال، قيل: وهذا مبني على أن المراد بالنبات المعنى العام وحينئذ لا يحسن عطفه عليه لأنه داخل فيه وإن أريد ما لا ساق له تعين عطفه عليه لأنه غير داخل فيه وتعين أن يقدر لقوله سبحانه (ومن النخل) فعل آخر كما أشير اليه فتدبر *

وقرأ أمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه . وابن مسعود . والأعمش . ويحيى بن يعمر . وأبو بكر عن عاصم (وجنات) بالرفع على الابتداء أي ولكم أو ثم جنات أو نحو ذلك ، وجوز الزمخشري أن يكون على العطف على (قنوان) قال في التقريب: وفيه نظر لأنه ان عطف على ذلك فمن أعناب حينئذ إما صفة (جنات) فيفسد المعنى إذ يصير المعنى وحاصلة من النخيل جنات حصلت من أعناب ، وإما خبر لجنات فلا يصح لأنه يكون عطفا لها على مفرد ويكون المبتدأ نكرة فلا يصح ، وفي الكشف أن الثاني بعيد الفهم من لفظ الزمخشري وإن أمكن الجواب بأن العطف على المخصص مخصص كما قال ابن مالك ، واستشهد عليه بقوله :

عندي اصطبار وشكوى عند قاتلتي ... فهل بأعجب من هذا امرؤ سمعا

والظاهر الأول لكنه عطف جملة على جملة . ويقدر ومخرجة من الخضر أو من الكرم أو حاصلة جنات من أعناب دون صلته لأن التقييد لازم كما حقق في عطف المفرد وحده ، ولا يخفى أن هذا تكلف مستغنى عنه ، ولعل زيادة الجنات هنا ـ كما قيل ـ من غير اكتفاء بذكر اسم الجنس كما فيما تقدم وما تأخر لما

أن الانتفاع بهذا الجنس لايتأتى غالبا الا عند اجتماع طائفة من أفراده ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ﴾ نصب على الاختصاص لعزة هذين الصنفين عندهم أو على العطف على ﴿جَنَّاتٍ﴾ .

وقوله سبحانه : ﴿مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ اما حال من «الزيتون» لسبقه اكتفى به عن حال ما عطف عليه والتقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك ، واما حال من «الرمان» لقربه ويقدر مثله في الاول وأياما كان ففي الكلام مضاف مقدر وهو بعض أي بعض ذلك مشتبها و بعضه غير متشابه في الهيئة والمقدار واللون والطعم وغير ذلك من الاوصاف الدالة على كمال قدرة صانعها وحكمة منشيها ومبدعها جل شانه وإلا كان المعنى جميعه مشتبه وجميعه غير متشابه وهو غير صحيح . ومن الناس من جوز كونه حالا منهما مع التزام التأويل . وافتعل وتفاعل هنا بمعنى كاستوى وتساوى . وقرىء (متشابها وغير متشابه) ﴿انْظُرُوا﴾ نظر اعتبار واستبصار ﴿إِلَى ثَمَرِهِ﴾ أي ثمر ذلك أي الزيتون والرمان والمراد شجرتهما وأريد بهما فيما سبق الثمرة ففي الكلام استخدام . وعن الفراء أن المراد في الاول شجر الزيتون وشجر الرمان وحينئذ لا استخدام ، وأياما كان فالضمير راجع اليهما بتاويله باسم الاشارة . ورجوعه إلى كل واحد منهما على سبيل البدل بعيد لانظير له في عدم تعيين مرجع الضمير .

وجوز رجوع الضمير إلى جميع ماتقدم بالتاويل المذكور ليشمل النخل وغيره مما يثمر ﴿إِذَا أَثْمَرَ﴾ أي إذا أخرج ثمره كيف يخرجه ضئيلا لا يكاد ينتفع به . وقرأ حمزة . والكسائي (ثمره) بضم الثاء وهو جمع ثمرة كخشبة وخشب أو ثمار ككتاب وكتب ﴿وَيَنْعِهِ﴾ أي وإلى حال نضجه أو إلى نضيجه كيف يعود ضخما ذا نفع عظيم ولذة كاملة . وهو في الاصل مصدر ينعت الثمرة إذا أدركت ، وقيل : جمع يانع كتاجر وتجر . وقرىء بالضم وهي لغة فيه . وقرأ ابن محيصن (ويانعه) ، ولا يخفى أن في التقييد بقوله تعالى : (إذا أثمر) على ما أشرنا اليه اشعارا بان المثمر حينئذ ضعيف غير منتفع به فيقابل حال الينع . ويدل كمال التفاوت على كمال القدرة . وعن الزمخشري أنه قال فإن قلت هلا قيل : إلى غض ثمره وينعه؟ قلت : في هذا الاسلوب فائدة وهي أن الينع وقع فيه معطوفا على الثمر على سنن الاختصاص نحو قوله سبحانه : (وجبريل وميكال) للدلالة على أن الينع أولى من الغض وله وجه وجيه وإن خفى على بعض الناظرين .

﴿إِنَّ فِي ذَلِكُمْ﴾ إشارة إلى ماأمروا بالنظر اليه . ومافي اسم الاشارة من معنى البعد لما مر غير مرة ﴿لَآيَاتٍ﴾ عظيمة أو كثيرة دالة على وجود القادر الحكيم ووحدته ﴿لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٩٩﴾ أي يطلبون الايمان بالله تعالى ـ كما قال القاضي ـ أو مؤمنون بالفعل ، وتخصيصهم بالذكر لانهم الذين انتفعوا بذلك دون غيرهم ـ كما قيل ـ ووجه دلالة ماذكر على وجود القادر الحكيم ووحدته أن حدوث هاتيك الاجناس المختلفة والانواع المتشعبة من أصل واحد وانتقالها من حال إلى حال على نمط بديع لابد أن يكون باحداث صانع يعلم تفاصيلها ويرجح ماتقتضيه حكمته من الوجوه الممكنة على غيره ولايعوقه ضد يعانده أو ند يعارضه ، ثم أنه سبحانه بعد أن ذكر هذه النعم الجليلة الدالة على توحيده وبخ من أشرك به سبحانه ورد عليه بقوله عز شانه : ﴿وَجَعَلُوا﴾ في اعتقادهم ﴿لِلَّهِ﴾ الذي شانه ما فصل في تضاعيف هذه الآيات ﴿شُرَكَاءَ﴾ في الالوهية أو الربوبية ﴿الْجِنَّ﴾ أي

الملائكة حيث عبدوهم وقالوا: إنهم بنات الله سبحانه، وتسميتهم جنا مجاز لاجتنانهم واستتارهم عن الأعين كالجن . وفي التعبير عنهم بذلك حط لشأنهم بالنسبة إلى مقام الألهية ه

وروى هذا عن قتادة والسدى، ويفهم من كلام بعضهم أن الجن تشمل الملائكة حقيقة . وقيل: المراد بهم الشياطين وروى عن الحسن . ومعنى جعلهم شركاء أنهم أطاعوهم كما يطاع الله تعالى أو عبدوا الأوثان بتسويلهم وتحريضهم . ويروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في الزنادقة الذين قالوا: إن الله تعالى خالق الناس ، والدواب ، والأنعام ، والحيوان ، وإبليس خالق السباع ، والحيات ، والعقارب والشرور . فالمراد من الجن إبليس وأتباعه الذين يفعلون الشرور ويلقون الوساوس الخبيثة الى الأرواح البشرية ، وهؤلاء المجوس القائلون بالنور والظلمة ولهم في هذا الباب أقوال تمجها الاسماع وتشمئز عنها النفوس ه

وادعى الامام أن هذا أحسن الوجوه المذكورة في الآية، ومفعولا جعل قيل: لله وشركاء، و(الجن) إما منصوب بمحذوف وقع جوابا عن سؤال كأنه قيل : من جعلوه شركاء؟ فقيل: الجن، أو منصوب على البدلية من (شركاء) والمبدل منه ليس في حكم الساقط بالكلية وتقديم المفعول الثاني لأنه محز الانكار ولان المفعول الأول منكر يستحق التأخير . وقيل: هما (شركاء والجن)، وتقديم ثانيهما على الأول لاستعظام أن يتخذ لله سبحانه شريك ما كائنا ما كان، و(لله) متعلق بشركاء وتقديمه عليه للنكتة المذكورة أيضا على ما اختاره الزمخشرى ه

وقرىء (الجن) بالرفع كأنه قيل: من هم؟ فقيل: الجن وبالجر على الاضافة التي هي لتبيين : ﴿وَخَلَقَهُمْ﴾ حال من فاعل (جعلوا) بتقدير قد أو بدونه على اختلاف الرأيين مؤكدة لما في جعلهم ذلك من الشناعة والبطلان باعتبار علمهم بمضمونها أي وقد علموا أن الله تعالى خالقهم خاصة، وقيل: الضمير للجن أي والحال أنه تعالى خالق الجن فكيف يجعلون مخلوقه شريكا له . ورجح الأول بخلوه عن تشتت الضمائر ورجح الامام الثاني بأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب، وبأنه إذا رجع الضمير إلى هذا الأقرب صار اللفظ الواحد دليلا قاطعا تاما كاملا في إبطال المذهب الباطل . وقرأ يحيى بن يعمر (وخلقهم) على صيغة المصدر عطفا على (الجن) أي وما يخلقونه من الأصنام أو على (شركاء) أي وجعلوا له اختلاقهم للقبائح حيث نسبوها اليه سبحانه وقالوا : الله أمرنا بها ﴿وَخَرَقُوا لَهُ﴾ أي افتعلوا وافتروا له سبحانه، قال الفراء. يقال: خلق الافك واختلقه وخرقه واخترقه بمعنى . ونقل عن الحسن أنه سئل عن ذلك فقال: كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول له بعضهم قد خرقها والله . وقال الراغب: أصل الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تفكر ولا تدبر . ومنه قوله تعالى . (أخرقتها لتغرق أهلها) وهو ضد الخلق فانه فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير قال تعالى (وخرقوا له) أي حكموا بذلك على سبيل الخرق وباعتبار القطع . وقرأ نافع (وخرّقوا) بتشديد الراء للتكثير . وقرأ ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم (وحرفوا) من التحريف أي وزوروا له ﴿بَنِينَ وَبَنَاتٍ﴾ فقالت اليهود: عزير ابن الله ، وقالت النصارى: المسيح ابن الله وقالت العرب الملائكة بنات الله والله سبحانه منزه عما قالوه ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ بحقيقته من خطأ أو صواب

ولا فكر ولا روية فيه بل قالوه عن عمى وجهالة أو بغير علم بمرتبة ماقالوه وأنه من الشناعة بالمحل البعيد *

وأياما كان فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من الواو أو نعت لمصدر مؤكد أي خرقوا ملتبسين بغير علم أو خرقا كائنا بغير علم والمقصود على الوجهين ذمهم بالجهل، وقيل: إن ذلك كناية عن نفي ماقالوا فان ما لا أصل له لايكون معلوما ولا يقام عليه دليل، ولاحاجة اليه إذ نفيه معلوم من جعله اختلاقا وافتراء، ومن قوله عز وجل ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ ١٠٠﴾ من أن له جل شأنه شريكا وولدا، وقد تقدم الكلام في سبحان وما يفيده من المبالغة في التنزيه، و(تعالى) عطف على الفعل المضمر الناصب لسبحان *

وفرق الامام بين التسبيح والتعالي بان الاول راجع إلى أقوال المسبحين والثاني إلى صفاته تعالى الذاتية التي حصلت لذاته سبحانه لا لغيره والمراد بالبنين فيما تقدم مافوق الواحد أو أن من يجوز الواحد يجوز الجمع *

﴿بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي مبدعهما وموجدهما بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان قاله الراغب، وهو كما يطلق على المبدع يطلق على المبدع اسم مفعول، ومنه قيل: ركي بديع وكذلك البدع بكسر الباء يقال لهما، وقيل: هو من اضافة الصفة المشبهة الى الفاعل للتخفيف بعد نصبه تشبيها لها باسم الفاعل كما هو المشهور أي بديع سمواته وأرضه من بدع اذا كان على نمط عجيب وشكل فائق وحسن رائق أو الى الظرف كما في قولهم فلان ثبت الغدر أي ثبت في الغدر وهو بغين معجمة ودال وراء مهملتين المكان ذو الحجارة والشقوق ويقولون ذلك اذا كان الرجل ثبتا في قتال أو كلام. والمراد من بديع في السموات والأرض انه سبحانه عديم النظير فيهما، ومعنى ذلك على ماقال بعض المحققين أن ابداعهما لا نظير له لانهما أعظم المخلوقات الظاهرة فلا يرد أنه لا يلزم من نفي النظير فيهما نفيه مطلقا، ولاحاجة إلى تكلف أنه خارج مخرج الرد على المشركين بحسب زعمهم أنه لاموجود خارج عنهما. واختار غير واحد التفسير الأول، والمحقق عليه أنه تعالى مبدع لقطري العالم العلوي والسفلي بلا مادة فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال بالكلية، والوالد عنصر الولد منفعل بانتقال مادته عنه فكيف يمكن أن يكون له ولد *

وقرىء (بديع) بالنصب على المدح والجر على أنه بدل من الاسم الجليل أو من الضمير المجرور في (سبحانه) على رأي من يجوزه، وارتفاعه على القراءة المشهورة على ثلاثة أوجه ـ كما قال أبو البقاء ـ الاول أنه خبر مبتدأ محذوف، الثاني أنه فاعل (تعالى) واظهاره في موضع الاضمار لتعليل الحكم، وتوسيط الظرف بينه وبين الفعل للاهتمام ببيانه، والثالث أنه مبتدأ خبره قوله سبحانه ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾ وهو على الأولين جملة مستقلة مسوقة كما قبلها لبيان استحالة مانسبوه اليه تعالى وتقرير تنزيهه عنه جل شأنه. وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾ حال مؤكدة للاستحالة المذكورة ضرورة أن الولد لايكون بلا والدة أصلا وإن أمكن وجوده بلا والد أي من أين أو كيف يكون له ولد والحال أنه ليس له صاحبة يكون الولد منها. وقرأ ابراهيم النخعي (لم يكن) بتذكير الفعل، وجاز ذلك مع أن المرفوع مؤنث للفصل كما في قوله:

لقد ولد الاخيطل أم سوء على قمع استها صاب وشام

قال ابن جني: تؤنث الأفعال لتأنيث فاعلها لانهما يجريان مجرى كلمة واحدة لعدم استغناء كل

عن صاحبه فإذا فصل جاز تذكيره وهو في باب كان أسهل لأنك لو حذفتها استقل ما بعدها . وقيل إن اسم «يكن» ضمير ه تعالى . والخبر هو الظرف و«صاحبة» مرتفع به على الفاعلية لاعتماده على المبتدأ والظرف خبره مقدم و«صاحبة» مبتدأ والجملة خبر «يكن» وعلى هذا يجوز أن يكون الاسم ضمير الشأن لصلاحية الجملة حينئذ لأن تكون مفسرة للضمير لا على الأول لأنه كما بين في موضعه لا يفسر إلا بجملة صريحة ، والاعتراض بأنه إذا كان العمـــدة في المفسرة مؤنثا فالمقدر ضمير القصة لا الشأن فيعود السؤال ليس بوارد لعدم اللزوم وإن توهمه بعضهم . وقوله تعالى : ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ استئناف لتحقيق ما ذكر من الاستحالة أو حال أخرى مقررة لهـا أي أنى يكون له ولد والحال أنه خلق كل شيء من الموجودات التي من جملتها ما سموه ولدا فكيف يتصور أن يكون المخلوق ولدا لخالقه . ويفهم من التفسير الكبير أن من زعم أن لله تعالى شأنه ولدا إن أراد أنه سبحانه أحدثه على سبيل الإبداع من غير تقدم نطفة مثلا رد بأن خلقه السموات والأرض كذلك فيلزم كونهما ولدا له تعالى وهو باطل بالاتفاق ، وإن أراد ما هو المعروف من الولادة في الحيوانات رد أولا بأنه لا صاحبة له وهي أمر لازم في المعروف . وثانيا بأن تحصيل الولد بذلك الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والإيجاد والتكوين دفعة واحدة أما من كان خالقا لكل الممكنات وكان قادرا على كل المحدثات فإذا أراد شيئا قال له . كن فيكون فيمتنع منه إحداث شخص بطريق الولادة . وإن أراده فهو ما ثالثا فهو غير متصور ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ﴾ من شأنه أن يعلم كائنا ما كان مخلوقا أو غير مخلوق كما ينبئ عنه ترك الإضمار إلى الإظهار ﴿عَلِيمٌ ١٠١﴾ مبالغ في العلم أزلا وأبدا حسبما يعرب عنه العدول إلى الجملة الاسمية ، وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون الولد قديما أو محدثا لا جائز أن يكون قديما لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان كذلك كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا للغير فتعين كونه حادثا ، ولا شك أنه تعالى عالم بكل شيء فإما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كمالا أو نفعا أو يعـــلم أنه ليس كذلك فإن كان الأول فلا وقت يفرض إلا والداعي إلى إيجاد هذا الولد كان حاصلا قبله وهو يوجب كونه أزليا وهو محال وإن كان الثاني وجب أن لا يحدثه البتة في وقت من الأوقات . وقرر الإمام عليه الرحمة الرد بهذه الجملة بوجه آخر أيضا ، وبعضهم جعل هذه الجملة مع ما قبلها متضمنة لوجه واحد من أوجه الرد ، والجملة إما حالية أو مستأنفة ، واقتصر بعضهم على الثاني فقال : إنها استئناف مقرر لمضمون ما قبلها من الدلائل القاطعة ببطلان مقالتهم الشنعاء التي اجترءوا عليها بغير علم . والظاهر من هذا أن ما في الآية أدلة قطعية على بطلان ما زعمه المختلقون ، وكلام الإمام حيث قال بعد تقرير الوجوه . لو أن الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا في هذه المسألة كلاما يساويه أي ما دلت عليه الآية في القوة والكمال لعجزوا عنه . وادعى الشهاب أن ما يفهم من ذلك أدلة اقناعية ، ولعل الأولى القول بأن البعض قطعي والبعض الآخر اقناعي فتدبر ﴿ذَٰلِكُمُ﴾ إشارة إلى المنعوت بما ذكر من جلائل النعوت ، وما فيه من معنى البعد لما مر مرارا . والخطاب للمشركين المعهودين بطريق الالتفات •

وذهب الطبرسي أنه لجميع الناس ، وهو مبتدأ وقوله سبحانه : ﴿اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أخبار أربعة مترادفة أي ذلك الموصوف بتلك الصفات العظيمة الشأن هو الله المستحق للعبادة خاصة ، المالك

أمركم لا شريك له أصلا خالق كل شيء مما كان وسيكون، والمعتبر في عنوان الموضوع حسبما اقتضته الإشارة إنما هو خالقيته سبحانه لما كان فقط كما ينبيء عنه صيغة الماضي، وجوز أن يكون الاسم الجليل بدلا من اسم الإشارة و(ربكم) صفته وما بعده خبر، وأن يكون الاسم الجليل هو الخبر وما بعده أبدال منه، وأن يكون بدلا والبواقي أخبار، وأن يقدر لكل خبر من الأخبار الثلاثة مبتدأ، وأن يجعل الكل بمنزلة اسم واحد، وأن يكون (خالق كل شيء) بدلا من الضمير، وجوز غير ذلك. وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدُوهُ﴾ مسبب عن مضمون الجملة فإن من جمع هذه الصفات كما هو المستحق للعبادة خاصة، وادعى بعضهم أن العبادة المأمور بها هي نهاية الخضوع وهي لا تتأتى مع التشريك فلذا استغنى عن أن يقال: فلا تعبدوا إلا إياه، ويفهم منه أن مجرد مفهوم العبادة يفيد الاختصاص، ولا يأباه دعوى إفادة تقديم المفعول في (إياك نعبد) إياه (١) لأن إفادة الحصر بوجهين لا مانع منها كما في (لله الحمد) ونحوه، وإنما قال سبحانه هنا: (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه) وفي سورة المؤمن (ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) فقدم سبحانه هنا ولا إله إلا هو على (خالق كل شيء) وعكس هناك. قال بعض المحققين: لأن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى (جعلوا لله شركاء) الخ فلما قال جل شأنه: (ذلكم الله ربكم) أتى بعده بما يدفع الشركة فقال عز قائلا (لا إله إلا هو) ثم «خالق كل شيء» وتلك جاءت بعد قوله سبحانه «لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون» فكان الكلام على تثبيت خلق الناس وتقريره لا على نفي الشريك عنه جل شأنه كما كان في الآية الأولى فكان تقديم «خالق كل شيء» هناك أولى والله تعالى أعلم بأسرار كلامه ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ١٠٢﴾ عطف على الجملة السابقة أي وهو مع تلك الصفات الجليلة الشأن متولي جميع الأمور الدنيوية والأخروية، ويلزم من ذلك أن لا يوكل أمر إلى غيره ممن لا يتولى.

وجوز أن تكون هذه الجملة في موضع الحال وقيدا للعبادة ويؤول المعنى إلى أنه سبحانه مع ما تقدم متولي أموركم فكلوها إليه وتوسلوا بعبادته إلى إنجاح مآربكم، وفسر بعضهم الوكيل بالرقيب أي أنه تعالى رقيب على أعمالكم فيجازيكم عليها. واستدل أصحابنا بعموم «خالق كل شيء» على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد.

والمعتزلة قالوا: عندنا هنا أشياء تخرج أعمال العباد من البين. أحدها تعقيب ذلك العموم بقوله سبحانه: (فاعبدوه) فإنه لو دخلت أعمال العباد هناك لصار تقدير الآية إنا خلقنا أعمالكم فافعلوها بأعيانها مرة أخرى وفساده ظاهر. ثانيها أن «خالق كل شيء» ذكر في معرض المدح والثناء ولا تمدح بخلق الزنا واللواطة والسرقة والكفر مثلا. ثالثها أنه تعالى قال بعد: «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها» وهو تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وأنه لا مانع له. رابعها أن هذه الآية أتى بها بعد «وجعلوا لله شركاء الجن» والمراد منه على ما روي عن الحبر الرد على المجوس في إثبات إلهين فيجب أن يكون «خالق كل شيء» محمولا على إبطال ذلك وهو إنما يكون إذا قلنا: إنه تعالى هو الخالق لما في هذا العالم من السباع والآلام ونحوها وإذا حمل على ذلك لم تدخل أعمال العباد ولا يخفى ما في ذلك من النظر ومثله استدلالهم بالآية على نفي الصفات وكون القرآن مخلوقا فتدبر ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ جمع بصر يطلق كما قال الراغب على الجارحة الناظرة وعلى القوة التي فيها

---

(١) هو مفعول إفادة اه منه

وعلى البصيرة . وهي قوة القلب المدركة وإدراك الشيء عبارة عن الوصول الى غايته والاحاطة به وأكثر المتكلمين على حمل البصر هنا على الجارحة من حيث أنها محل القوة . وقيل هو إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والافهام كما قال أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه. التوحيد أن لا تتوهمه . وقال أيضا كل ما أدركته فهو غيره ه

ونقل الراغب عن بعضهم أنه حمل ذلك على البصيرة ، وذكر أنه قد نبه به على ماروى عن أبي بكر الصديق رضى الله تعالى عنه في قوله . يامن غاية معرفته القصور عن معرفته إذ كان معرفته تعالى أن تعرف الأشياء فتعلم أنه ليس بمثل الشيء منها بل هو موجد كل ما أدركته . واستدل المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يرى ه

وتقرير ذلك على ما في المواقف وشرحها أن الادراك المضاف إلى الابصار إنما هو الرؤية ولا فرق بين أدركته ببصرى ورأيته إلا في اللفظ أو هما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما أدركته ببصرى ولا عكسه ، فالآية نفت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات . لأن قولك . فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات فلابد أن يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكر ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره في أثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر أنه يمتنع رؤيته سبحانه ، وإنما قيل : من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال انتهى . وحاصله أن المراد بالادراك الرؤية المطلقة لا الرؤية على وجه الاحاطة وأن «لا تدركه الابصار» سالبة كلية دائمة وهذا أقوى أدلتهم النقلية في هذا المطلب كما ذكره شيخ مشايخنا الكوراني قدس سره . والجواب عنه من وجوه ، الاول أن الادراك ليس هو الرؤية المطلقة وإن اختاره على ما نقله الآمدي أبو الحسن الاشعري وإنما هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي كما فسره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما بها في أحد تفسيريه ، ففي الدر المنثور وأخرج ابن جرير عن ابن عباس «لا تدركه الابصار» لا يحيط بصر أحد بالله تعالى انتهى . واليه ذهب الكثير من أئمة اللغة وغيرهم . والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة أخص مطلقا من الرؤية المطلقة ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ، فظهر صحة أن يقال رأيته وما أدركه بصرى أي ما أحاط به من جوانبه وإن لم يصح عكسه . الثاني ان «لا تدركه الابصار» كما يحتمل أن يلاحظ فيه أولا دخول النفي ثم ورود اللام فتكون سالبة كلية على طرز قوله تعالى «وما الله يريد ظلما للعباد» فيكون لعموم السلب كذلك يحتمل أن يعتبر فيه العموم أولا ثم ورود النفي عليه فتكون سالبة جزئية نحو ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها فتكون لسلب العموم وكلما احتمل سلب العموم لم يكن نصا في عموم السلب وإن كان عموم السلب في مثل هذا هو الاكثر وكلما كان كذلك لم يبق فيه حجة على امتناع الرؤية مطلقا وهو ظاهر ، هذا إذا كان أل في «الابصار» للاستغراق فان كان للجنس كان «لا تدركه الابصار» سالبة مهملة وهي في قوة الجزئية فيكون المعنى لا تدركه بعض الابصار وهو متفق عليه . الثالث أنا لو سلمنا أن الادراك هو الرؤية المطلقة وأن أل الاستغراق وأن الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات أي لا نسلم أنها دائمة لجواز أن يكون المراد نفي الرؤية في الدنيا كما يروى تقييده بذلك عن الحسن وغيره ه

ويدل عليه ما أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول ، وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال . وتلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (رب أرني أنظر اليك) فقال : قال الله تعالى . ياموسى إنه

لا يراني حي إلا مات ولا يابس إلا تدهده ولا رطب الا تفرق وإنما يراني أهل الجنة الذين لاتموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم « قولهم. بل هي دائمة لان قولك. فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلابد أن يفيده مايقابله ، قلنا.هذا لايتم إلا إذا وجب أن يكون التقابل من الله تعالى تدركه الابصار و «لا تدركه الابصار» تقابل تناقض ولاموجب لذلك لاعقليا ولالغويا ولاشرعيا : أما الاول فلأنا إذا وجدنا قضية موجبة مطلقة جاز أن يقابلها سالبة دائمة مطلقة وأن يقابلها سالبة دائمة ولا تتعين الدائمة الصادقة إلا إذا كانت المطلقة كاذبة قطعا لكن كذب المطلقه ههنا أول البحث وعين المتنازع فيه فلا يجوز أن يبني كون (لاتدركه الابصار) دائمة على كذب هذه المطلقة أعني الله تعالى يدركه الابصار مرادا بها أبصار المؤمنين في الجنة والموقف لانه مصادرة على المطلوب المستلزم للدور ، وأما الثاني فلأن الجملة ثبوتية كانت أو منفية تستعمل بحسب المقامات تارة في الاطلاق وتارة في الدوام وليس يجب في اللغة انا إذا وجدنا جملة مثبتة استعملت في مقام ما في معنى الاطلاق أن تكون الجملة المقابلة لها مستعملة في معنى الدوام البتة بل يختلف باختلاف المقامات وقصد المستعملين لها وهو ظاهر جدا ، وأما الثالث فلأن المطلقة المذكورة بالمعنى السابق عين المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة شرعا فنحن نقول .إنها صادقة شرعا ونحتج عليها بالعقل والنقل من الكتاب والسنة ، وكلما كان كذلك لزم أن لا يكون «لاتدركه الابصار» دائمة دفعا للتناقض فتكون إما مطلقة عامة أو وقتية مطلقة ، وعلى التقديرين لاتناقض لانتفاء اتحاد الزمان فيصدق الله تعالى تدركه الابصار أي أبصار المؤمنين يوم القيامة مثلا أو وقت تجليه في نوره الذي لايذهب بالأبصار الله تعالى لا تدركه الأبصار أي في الدنيا بالقيد الذي أشير اليه سابقا أو وقت تجليه بنوره الذي يذهب بالأبصار وهو النور الشعشعاني المشار اليه في الحديث الوارد في صحيح مسلم . وغيره «لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره » . وإلى هذا التقييد يشير ثاني تفسيري ابن عباس المتقدم أولهما •

فقد روي أنه قال : « رأى محمد ﷺ ربه فقال له عكرمة : أليس الله تعالى يقول (لاتدركه الابصار) فقال. لاأم لك ذاك نوره الذي هو نوره إذا تجلى بنوره لايدركه شيء » الحديث . وباثبات هذين النورين يجمع بين جوابيه عليه الصلاة والسلام لأبي ذر حيث سأله هل رأيت ربك؟ فقال في أحد جوابيه «نور أنى أراه» . وفي الجواب الآخر «رأيت نورا» فيقال.النور الذي نفي رؤيته في الاستفهام الانكاري المدلول عليه بأني هو نوره أعني النور الذي يذهب بالابصار ولا يقوم له بصر ، والنور الذي أثبت رؤيته هو النور الذي لا يذهب بالابصار •

وكذا يمكن حل قول عائشة رضي الله تعالى عنها. من زعم أن محمدا ﷺ رأى ربه سبحانه فقد أعظم على الله عز وجل الفرية ، واستشهادها لذلك بهذه الآية على هذا بأن يقال : أرادت من زعم أن محمدا عليه الصلاة والسلام رأى ربه سبحانه في نوره الذي هو نوره الذي يذهب بالابصار فقد أعظم على الله عز وجل الفرية ، ويكون الاستشهاد بالآية على ماروي عن ابن عباس من ثاني تفسيريه ، وحينئذ لايتم للمعتزلة دعوى كون «لاتدركه الأبصار» دائمة إلا إذا كانت هذه المطلقة كاذبة شرعا وهو عين المتنازع فيه كما عرفت فلم يبق لهم على دعوى الدوام دليل أصلا •

وقد يقال أيضا.المراد نفي الرؤية وقت عدم اذن الله تعالى للابصار بالادراك ، والدليل على صحة إرادة هذا القيد هو أن ارادة الأبصار فعل من أفعال العبيد وكسب من كسبهم وقد ثبت بغير ما دليل أن العباد

لا يقدرون على شيء ما من المقدورات الا باذن الله تعالى ومشيئته وتمكينه فلا تدرك الأبصار الا باذنه وهو المطلوب ه

ويؤيد هذا البيان ويشيد أركانه أن (لاتدركه الأبصار) وقع بعد قوله سبحانه: (وهو على كل شيء وكيل) . ووجه التأييد أن الله تعالى أخبر بأنه على كل شيء وكيل أي متول لأموره ، ومعلوم أن الابصار من الأشياء وأن ادراكها من أمورها فهو سبحانه وتعالى متوليها ومتصرف فيها على حسب مشيئته فيفيض عليها الادراك ويأذن لها إذا شاء كيف شاء وعلى الحد الذي شاء ويقبض عنها الادراك قبضا كليا أو جزئيا في أي وقت شاء كيف شاء ، ولا يخفى على هذا أنه غاية التمدح بالعزة والقهر والغلبة فان من هو على كل شيء وكيل إذا لم تدركه الأبصار الا باذنه مع كونه يدرك الأبصار ولاتخفى عليه خافية كان ذلك غاية في عزته وقهره وكونه غالبا على أمره ه

وذهب بعض المحققين أن الآية لم تسق للتمدح وإنما سيقت للتخويف بأنه سبحانه رقيب من حيث لا يرى فليحذر، وهو ظاهر على التفسير الثاني للوكيل . الرابع من الوجوه يجوز أن يكون المراد لاتدركه الأبصار على الوجه المعتاد في رؤية المحسوسات المشروطة بالشروط التسعة العادية على مايشير اليه آخر الآية ، ومعلوم أن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم على هذا من الآية نفي الرؤية مطلقا . الخامس ماقيل: انا لوسلمنا للخصم ما أراد نقول إن الآية إنما تدل على أن الأبصار لاتدركه ونحن نقول به وندعي أن ذوي الابصار يدركونه، والاعتراض بأنه كما أن الأبصار لاتدركه فكذلك لا يدركه غيرها فلا فائدة للتخصيص مدفوع بانه انما يلزم انتفاء الفائدة أن لو انحصرت في نفي حكم المنطوق على المسكوت وهو غير مسلم ولعله كان بخصوص سؤال سائل عنه دون غيره أو لمعنى آخر ه

السادس أنا سلمنا أن المراد لايدركه المبصرون بابصارهم لكنه لا يفيد المطلوب أيضا لجواز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما يدعيه ضرار بن عمرو الكوفي ، فقد نقل عنه أنه كان يقول: إن الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى بحاسة سادسة يخلقها سبحانه له يوم القيامة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال : إنها دلت على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أن الحال في غيره بخلافه فوجب أن يكون ادراك الله تعالى بغير البصر جائزا في الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لايصلح لذلك ثبت أنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه اه ه

ومن الناس من استدل بالآية على أن الاطلاع على كنه ذات الله تعالى يمتنع بناء على أن الابصار جمع بصر بمعنى البصيرة وقرره كما قرر المعتزلة استدلالهم على امتناع الرؤية وفيه مافيه. نعم احتمال حمل البصر على البصيرة مما يوهن استدلال المعتزلة كما لا يخفى، ولهم في هذا المطلب أدلة أخرى نقلية سيأتي إن شاء الله تعالى الكلام على بعضها ، وعقلية قد عقلها القوم في معاطن البطلان . ولعل النوبة تفضي الى تسريح يعملات الأقلام في رياض تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى الملك العلام فنه التوفيق لادراك أبصار الافهام مخفيات الأسرار وفلق صباح الحق بسواطع الأنوار ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ أي يراها على وجه الاحاطة أو يحيط بها علما أو علما ورؤية كما قيل، وذكر الآمدي أن البصريين من المعتزلة ذهبوا إلى أن ادراك الله تعالى بمعنى

الرؤية وأن البغداديين منهم ذهبوا إلى أنها بمعنى العلم لا بمعنى الرؤية، والمراد بالأبصار هنا على ماقرره بعض المحققين النور الذي تدرك به المبصرات فانه لا يدركه مدرك بخلاف جرم العين فانه يرى . ولعل هذا هو السر في الاظهار في مقام الاضمار ، ويجوز أن يقال المراد ان كل عين لا ترى نفسها ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣﴾ فيدرك سبحانه «الايدركه الأبصار» فالجملة سيقت لوصفه تعالى بما يتضمن تعليل قوله سبحانه : « وهو » الخ ه

ويجوز غير واحد أن يكون ماذكر من باب اللف فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالفتح والخبير يناسب كونه تعالى مدركا بالكسر . واللطيف مستعار من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة من الشيء الخفى ه

ويفهم من ظاهر كلام البهائي ـ كما قال الشهاب ـ أنه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى: اللطيف الذي يعامل عباده باللطف والطافه جل شأنه لا تتناهى ظواهرها وبواطنها في الأولى والآخرى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل: اللطيف العليم بالغوامض والدقائق من المعاني والحقائق ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيف ه

ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة وإنما لطافتها بالاضافة، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يجل عن ادراك البصائر فضلا عن الأبصار ويعز عن شعور الأسرار فضلا عن الأفكار ويتعالى عن مشابهة الصور والأمثال وينزه عن حلول الألوان والأشكال، فان كمال اللطافة إنما يكون لمن هـــذا شأنه ووصف الغير بها لا يكون على الاطلاق بل بالقياس إلى ماهو دونه في اللطافة ويوصف اليه بالكثافة انتهى . والمرجح أن اطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على مايتساق الى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا كما لا يخفى ه

﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ استئناف وارد على لسان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقل مقدرة كما قاله بعض المحققين . والبصائر جمع بصيرة وهي للقلب كالبصر للعين، والمراد بها الآيات الواردة ههنا أو جميع الآيات ويدخل ما ذكر دخولا أوليا، و(من) لابتداء الغاية مجازا وهي متعلقة بجاء أو بمحذوف وقع صفة لبصائر ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير المخاطبين لاظهار كمال اللطف بهم أي قد جاءكم من جهة مالككم ومبلغكم الى كمالكم اللائق بكم من الوحي الناطق بالحق والصواب ماهو كالبصائر للقلوب أو قد جاءكم بصائر كائنة من ربكم ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ﴾ أي الحق بتلك البصائر وآمن به ﴿فَلِنَفْسِهِ﴾ أي فلنفسه أبصر كما نقل عن الكلبي وتبعه الزمخشري أو فابصاره لنفسه كما اختاره أبو حيان لما ستعلم قريبا إن شاء الله تعالى ه

والمراد على القولين أن نفع ذلك يعود اليه ﴿وَمَنْ عَمِيَ﴾ أي ومن لم يبصر الحق بعد ماظهر له بتلك البصائر ظهورا بينا وضل عنه، وإنما عبر عنه بالعمى تنفيرا عنه ﴿فَعَلَيْهَا﴾ عمى أو فعماه عليها أي وبال ذلك عليها، وهما قولان لمن تقدم . وذكر أبو حيان أن تقدير المصدر أولى لوجهين : أحدهما أن المحذوف يكون مفردا لاجملة ويكون الجار والمجرور عمدة لافضلة . والثاني أنه لو كان المقدر فعلا لم تدخل الفاء سواء كانت «من» شرطية أو موصولة لامتناعها في الماضي . وتعقب بأن تقدير الفعل يترجح لتقدم فعل ملفوظ به وكان أقوى في الدلالة، وأيضا أن في تقديره تقديم المعمول المؤذن بالاختصاص، وأيضا ماذكر في الوجه الثاني غير لازم

لأنه لم يقدر الفعل موليا لفاء الجواب بل قدر معمول الفعل الماضي مقدما ولا بد فيه من الفاء فلو قلت : من أكرم زيدا فلنفسه أكرمه لم يكن بد من الفاء، نعم لم يعهد تعدية (عمى) بعلى وهو لازم التقدير السابق في الجملة الثانية وكأنه لذلك عدل عنه بعضهم بعد أن وافق في الأول الى قوله: فعليها وباله ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ١٠٤﴾ وإنما أنا منذر والله تعالى هو الذي يحفظ أعمالكم ويجازيكم عليها : ﴿وَكَذَٰلِكَ﴾ أي مثل ذلك التصريف البديع ﴿نُصَرِّفُ الْآيَاتِ﴾ الدالة على المعاني الرائقة الكاشفة عن الحقائق الفائقة لا تصريفا أدنى منه .

وقيل: المراد كما صرفنا الآيات قبل نصرف هذه الآيات . وقد تقدم لك ما هو الحري بالقبول . وأصل التصريف ـ كما قال علي بن عيسى ـ اجراء المعنى الدائر في المعاني المتعاقبة من الصرف وهو نقل الشيء من حال الى حال .

وقال الراغب: التصريف كالصرف إلا في التكثير وأكثر ما يقال في صرف الشيء من حال الى حال وأمر الى أمر .

﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ علة لفعل قد حذف تعويلا على دلالة السياق عليه أي وليقولوا درست نفعل ما نفعل من التصريف المذكور . وبعضهم قدر الفعل ماضيا والأمر في ذلك سهل، واللام لام العاقبة .

وجوز أن تكون للتعليل على الحقيقة لأن نزول الآيات لاضلال الأشقياء وهداية السعداء قال تعالى : (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا) . والواو اعتراضية . وقيل : هي عاطفة على علة محذوفة . واللام متعلقة بنصرف أي مثل ذلك التصريف نصرف الآيات لتلزمهم الحجة وليقولوا الخ . وهو أولى من تقدير لينكروا وليقولوا الخ . وقيل: اللام لام الأمر، وينصره القراءة بسكون اللام كأنه قيل : وكذلك نصرف الآيات وليقولوا هم ما يقولون فانهم لا احتفال بهم ولا اعتداد بقولهم، وهو أمر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث . ورده في الدر المصون بأن ما بعده يأباه فان اللام فيه نص في أنها لام كي، وتسكين اللام في القراءة الشاذة لا دليل فيه لاحتمال أن يكون للتخفيف . ومعنى (درست) قرأت وتعلمت، وأصله ـ على ما قال الأصمعي ـ من قولهم: درس الطعام يدرسه دراسا إذا داسه كأن التالي يدوس الكلام فيخف على لسانه .

وقال أبو الهيثم : يقال درست الكتاب أي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم: درست الثوب أدرسه درسا فهو مدروس ودريس أي أخلقته ، ومنه قيل للثوب الخلق: دريس لأنه قد لان، والدرسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها . وهذا كما قال الواحدي قريب مما قاله الأصمعي أو هو نفسه لأن المعنى يعود فيه الى التذليل والتليين . وقال الراغب: يقال درس الدار أي بقي أثره وبقاء الأثر يقتضي انمحاءه في نفسه فلذلك فسر الدروس بالانمحاء، وكذا درس الكتاب ودرست العلم تناولت أثره بالحفظ، ولما كان تناول ذلك بمداومة القراءة عبر عن ادامة القراءة بالدرس وهو بعيد عما تقدم كما لا يخفى . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (دارست) بالألف وفتح التاء وهي قراءة ابن عباس. ومجاهد . أي دارست يا محمد غيرك ممن يعلم الأخبار الماضية وذكرته، وأرادوا بذلك نحو ما أرادوه بقولهم (إنما يعلمه بشر) . قال الامام. ويقوي هذه القراءة قوله تعالى حكاية عنهم: (إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون) وقرأ ابن عامر ويعقوب وسهل (درست) بفتح السين وسكون التاء، ورويت عن عبد الله بن الزبير . وأبي . وابن مسعود . والحسن رضي الله تعالى عنهم .

والمعنى قدمت هذه الآيات وعفت وهو كقولهم (أساطير الاولين) . وقرئ (درست) بضم الراء مبالغة في

درست لأن فعل المضموم للطبائع والغرائز أى اشتد دروسها، و(درست) على البناء للمفعول بمعنى قرئت أو عفيت. وقد صح مجيء عفا متعديا كمجيئه لازما، و(دارست) بتاء التأنيث أيضا، والضمير إما لليهود لاشتهارهم بالدراسة أي دارست اليهود محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم وإما للآيات وهو في الحقيقة لأهلها أي دارست أهل الآيات وحملتها محمدا عليه الصلاة والسلام وهم أهل الكتاب، و(دورست) على مجهول فاعل. و«درست» بالبناء للمفعول والاسناد إلى تاء الخطاب مع التشديد، ونسبت إلى ابن زيد. و«دارست» مشددا معلوما ونسبت الى ابن عباس، وفي رواية أخرى عن أبي «درس» على اسناده الى ضمير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو الكتاب إن كان بمعنى امحى ونحوه و«درسن» بنون الاناث مخففا ومشددا و«دارسات» بمعنى قديمات أو ذات درس أو دروس كعيشة راضية. وارتفاعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هى دارسات ﴿وَلِنُبَيِّنَهُ﴾ عطف على «ليقولوا» واللام فيه للتعليل المفسر ببيان ما يدل على المصلحة المترتبة على الفعل عند الكثير من أهل السنة. ولا ريب فى أن التبيين مصلحة مرتبة على التصريف. والخلاف فى أن أفعال الله تعالى هل تعلل بالاغراض مشهور وقد أشرنا اليه فيما تقدم. والضمير للآيات باعتبار التأويل بالكتاب أو للقرآن وإن لم يذكر لكونه معلوما أو للمصدر «تصرف» كما قيل أو نبين أي ولنفعل التبيين ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ١٠٥﴾ فانهم المنتفعون به وهو الوجه فى تخصيصهم بالذكر. وهم - على ماروى عن ابن عباس - أولياؤه الذين هداهم إلى سبيل الرشاد. ووصفهم بالعلم للايذان بغاية جهل غيرهم وخلوهم عن العلم بالمرة ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ أي دم على ما أنت عليه من التدين بما أوحى اليك من الشرائع والاحكام التى عمدتها التوحيد. والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره عليه الصلاة والسلام من اظهار اللطف به ﷺ مالا يخفى. والجار والمجرور يجوز أن يكون متعلقا بأوحى. وأن يكون حالا من ضمير المفعول المرفوع فيه. وأن يكون حالا من مرجعه *

وقوله سبحانه: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ يحتمل أن يكون اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه أكد به إيجاب الاتباع لاسيما فى أمر التوحيد. وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون حالا مؤكدة «من ربك» أي منفردا فى الالوهية ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ١٠٦﴾ أي لا تعتد بأقاويلهم الباطلة التى من جملتها ماحكى عنهم آنفا ولا تبال بها ولا تلتفت الى أذاهم وعلى هذا فلا نسخ فى الآية. وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها منسوخة بآية السيف فيكون الاعراض محمولا على مايعم الكف عنهم ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ عدم اشراكهم ﴿مَا أَشْرَكُوا﴾ وهذا دليل لاهل السنة على أنه تعالى لا يريد إيمان الكافر لكن لابمعنى أنه تعالى يمنعه عنه مع توجهه اليه بل بمعنى أنه تعالى لايريده منه لسوء اختياره الناشىء من سوء استعداده. والجملة اعتراض مؤكد للاعراض. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ أى رقيبا مهيمنا من قبلنا تحفظ عليهم أعمالهم. وكذا قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ١٠٧﴾ من جهتهم تقوم بأمرهم وتدبر مصالحهم. وقيل: المراد ماجعلناك عليهم حفيظا تصونهم عما يضرهم وما أنت عليهم بوكيل تجلب لهم ماينفعهم. و«عليهم» فى الموضعين متعلق بما بعده قدم عليه للاهتمام به أو لرعاية الفواصل ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ أي لا تشتموهم ولا تذكروهم

بالقبيح، والمراد من الموصول إما المشركون على معنى لا تسبوهم من حيث عبادتهم لآلهتهم كأن تقولوا تباً لكم ولما تعبدونه مثلاً أو آلهتهم فالآية صريحة في النهي عن سبها، والعائد حينئذ مقـــدر أي الذين تدعونهم والتعبير عنها بالذين مبني على زعمهم أنها من أهل العلم أو على تغليب العقلاء منها كالملائكة والمسيح وعزير عليهم الصلاة والسلام. وقيل: إن سب الآلهة سب لهم كما يقال ضرب الدابة صفع لراكبها ﴿فيسبوا الله عدواً﴾ تجاوزاً عن الحق إلى الباطل، ونصبه على أنه حال مؤكدة، وجوز أبو البقاء أن يكون على أنه مفعول له، وأن يكون على المصدرية من غير لفظ الفعل، و(يسبوا) منصوب على جواب النهي. وقيل: مجزوم على العطف كقولهم: لا تمددها فتشققها.

ومعنى سبهم لله عز وجل إفضاء كلامهم إليه كشتمهم له ﷺ ولمن يأمره، وقد فسر ﴿بغير علم﴾ بذلك أي فيسبوا الله تعالى بغير علم أنهم يسبونه وإلا فالقوم كانوا يقرون بالله تعالى وعظمته وأن آلهتهم إنما عبدوها لتكون شفعاء لهم عنده سبحانه فكيف يسبونه؟ ويحتمـــل أن يراد سبهم له عز اسمه صريحاً ولا إشكال بناء على أن الغضب والغيظ قد يحملهم على ذلك ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفر، ومما شاهدناه أن بعض جهلة العوام أكثر الرافضة سب الشيخين رضي الله تعالى عنهما عنده فغاظه ذلك جداً فسب علياً كرم الله تعالى وجهه فسئل عن ذلك فقال: ما أردت إلا إغاظتهم ولم أر شيئاً يغيظهم مثل ذلك فاستتيب عن هذا الجهل العظيم. وقال الراغب: إن سبهم لله تعالى ليس أنهم يسبونه جل شأنه صريحاً ولكن يخوضون في ذكره تعالى ويتمادون في ذلك بالمجادلة ويزدادون في وصفه سبحانه بما ينزه تقدس اسمه عنه، وقد يجعل الإصرار على الكفر والعناد سباً وهو سب فعلي، قال الشاعر:

وما كان ذنب بني مالك ... بأن سب منهم غلام فسب
بأبيض ذي شطب قاطع ... يقد العظام ويبري العصب

ونبه به على ما قال الآخر: ونشتم بالأفعال لا بالتكلم. وقيل: المراد بسب الله تعالى سب الرسول ﷺ ونظير ذلك من وجه قوله تعالى: (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) الآية. وقرأ يعقوب (عدواً) يقال: عدا فلان يعدو عدواً وعدواً وعدواناً. أخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال: لما حضر أبا طالب الموت قالت قريش: انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهى عنا ابن أخيه فإنا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب: كان يمنعه فلما مات قتلوه فانطلق أبو سفيان. وأبو جهل. والنضر بن الحرث. وأمية. وأبي ابنا خلف. وعقبة بن أبي معيط. وعمرو بن العاص. والأسود بن البختري إلى أبي طالب فقالوا أنت كبيرنا وسيدنا، وإن محمداً قد آذانا وآذى آلهتنا فنحب أن تدعوه فتنهاه عن ذكر آلهتنا ولندعه وإلهه فدعاه فجاء النبي ﷺ فقال له أبو طالب: هؤلاء قومك وبنو عمك فقال رسول الله ﷺ: ماذا تريدون؟ قالوا: نريد أن تدعنا وآلهتنا ولندعك وإلهك فقال أبو طالب: قد أنصفك قومك فاقبل منهم فقال رسول الله ﷺ: أرأيتكم إن أعطيتكم هذا هل أنتم معطي كلمة إن تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم. قال أبو جهل نعم لنعطينكها وأبيك وعشر أمثالها فما هي؟ قال قولوا لا إله إلا الله فأبوا واشمأزوا فقال أبو طالب قل غيرها يا ابن أخي فإن قومك قد فزعوا منها فقال ﷺ: يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها فقالوا لتكفن عن شتمك آلهتنا أو لنشتمنك ولنشتمن من يأمرك فأنزل الله تعالى هذه الآية.

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال : قالوا يامحمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فنهاهم الله تعالى أن يسبوا أوثانهم ، وفى رواية عنه أنهم قالوا ذلك عند نزول قوله تعالى : (انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم) نزلت (ولا تسبوا) الخ، واستشكل ذلك بأن وصف آلهتهم بأنها حصب جهنم وبأنها لاتضر ولا تنفع سبها فكيف نهى عنه بما هنا ، وأجيب بأنهم إذا قصدوا بالتلاوة سبهم وغيظهم يستقيم النهي عنها ولابدع فى ذلك كالنهى عن التلاوة فى المواضع المكروهة .

وقال فى الكشف : المعنى على هذه الرواية لايقع السب منكم بناء على ماورد فى الآية فيصير سبا لسبهم. وقيل . ماق الآية لايعد سبا لأنه ذكر المساوى لمجرد التحقير والاهانة ومافيها إنما ورد للاستدلال على عدم صلوحها للالوهية والمعبودية وفيه تأمل ، وقريب منه ماقيل . إن النهي فى الحقيقة إنما هو عن العدول عن الدعوة إلى السب كأنه قيل . لاتخرجوا من دعوة الكفار ومحاجتهم إلى أن تسبوا مايعبدونه من دون الله تعالى فان ذلك ليس من الحجاج فى شيء ويجر إلى سب الله عز وجل . واستدل بالآية على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها فان ما يؤدى إلى الشر شر وهذا بخلاف الطاعة فى موضع فيه معصية لايمكن دفعها وكثيرا ما يشتبهان ، ولذا لم يحضر ابن سيرين جنازة اجتمع فيها الرجال والنساء وخالفه الحسن قائلا. لو تركنا الطاعة لأجل المعصية لأسرع ذلك فى ديننا للفرق بينهما .

ونقل الشهاب عن المقدسى فى الرمز أن الصحيح عند فقهائنا أنه لايترك مايطلب لمقارنة بدعة كترك إجابة دعوة لما فيها من الملاهى وصلاة جنازة لنائحة فان قدر على المنع منع وإلا صبر ، وهذا إذا لم يقتد به وإلا لايقعد لأن فيه شين الدين . وماروى عن أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه انه ابتلى به كان قبل صيرورته إماما يقتدى به . ونقل عن أبى منصور أنه قال . كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ، وكذا أمر النبى ﷺ بالتبليغ والتلاوة عليهم وان كانوا يكذبونه ، وانه أجاب بأن سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض. وكذا التبليغ وماكان مباحا ينهى عما يتولد منه ويحدث وما كان فرضا لاينهى عما يتولد منه ، وعلى هذا يقع الفرق لأبى حنيفة رضى الله تعالى عنه فيمن قطع يد قاطع قصاصاً فمات منه فانه يضمن الدية لأن استيفاء حقه مباح فأخذ بالمتولد منه ، والامام اذا قطع يد السارق فمات لايضمن لأنه فرض عليه فلم يؤخذ بالمتولد منه اه . ومن هنا لاتحمل الطاعة فيما تقدم على اطلاقها ﴿ كَذَٰلِكَ ﴾ أى مثل ذلك التزيين القوى ﴿ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ ﴾ من الامم ﴿ عَمَلَهُمْ ﴾ من الخير والشر باحداث مايمكنهم منه ويحملهم عليه توفيقا أو تخذيلا ، ويجوز أن يراد بكل أمة أمم الكفر إذ الكلام فيهم وبعملهم شرهم وفسادهم ، والمشبه به تزيين سب الله تعالى شأنه لهم ، واستدل بالآية على أنه تعالى هو الذى زين للكافر الكفر كما زين للمؤمن الايمان.

وأنكر ذلك المعتزلة وزين لهم الشيطان أعمالهم فتأولوا الآية بما لايخفى ضعفه ﴿ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم ﴾ مالك أمرهم ﴿ مَّرْجِعُهُمْ ﴾ أى رجوعهم ومصيرهم بالبعث بعد الموت ﴿ فَيُنَبِّئُهُم ﴾ من غير تأخير ﴿ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٠٨ ﴾ فى الدنيا على الاستمرار من خير أو شر ، وذلك بالثواب على الاول والعقاب على الثانى ، فالجملة للوعد والوعيد.

وفسر بعضهم ما بالسيئات المزينة لهم وقال : إن هذا وعيد بالجزاء والعذاب كقول الرجل لمن يتوعده: سأخبرك بما فعلت ﴿وَأَقْسَمُوا﴾ أي المشركون ﴿بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ أي جاهدين فيها، فجهد مصدر في موضع الحال ٠

ويجوز أن يكون منصوبا بنزع الخافض أي أقسموا بجهد أيمانهم أي أوكدها وهو بفتح الجيم وضمها في الأصل بمعنى الطاقة والمشقة ، وقيل : بالفتح المشقة وبالضم الوسع ، وقيل : ما يجهد الانسان ، والمعنى هنا على ما قال الراغب · أنهم حلفوا واجتهدوا في الحلف أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم ﴿لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ﴾ من مقترحاتهم أو من جنس الآيات . ورجحه بعض المحققين بأنه الأنسب بحالهم في المكابرة والعناد وترامي أمرهم في العتو والفساد حيث كانوا لا يعدون ما يشاهدونه من المعجزات القاهرة من جنس الآيات فاقترحوا غيرها ﴿لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾ وما كان مرمى غرضهم إلا التحكم على رسول الله ﷺ في طلب المعجزة وعدم الاعتداد بما شاهدوا منه عليه الصلاة والسلام من البينات والباء صلة الايمان ، والمراد من الايمان بها التصديق بالنبي ﷺ . وجعلها للسببية على معنى ليؤمنن بك بسببها خلاف الظاهر ٭

﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ﴾ أي كلها فيدخل ما اقترحوه فيها دخولا أوليا ﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾ أي أمرها في حكمه وقضائه خاصة يتصرف فيها حسب مشيئته المبنية على الحكم البالغة لا تتعلق بها قدرة أحد ولا مشيئته استقلالا ولا اشتراكا بوجه من الوجوه حتى يمكنني أن أتصدى لانزالها بالاستدعاء، وهذا كما ترى سد لباب الاقتراح ٭

وقيل : إن المعنى إنما الآيات عند الله لا عندي فكيف أجيبكم إليها أو آتيكم بها أو المعنى هو القادر عليها لا أنا حتى آتيكم بها . واعترض ذلك شيخ الاسلام بعد أن اختار ما قدمناه بأنه لا مناسبة له بالمقام كيف لا وليس مقترحهم مجيئها بغير قدرة الله تعالى فتدبر ، روي أن قريشا اقترحوا بعض آيات فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : فإن فعلت بعض ما تقولون أتصدقونني؟ فقالوا : نعم وأقسموا لئن فعلت لنؤمنن جميعا فسأل المسلمون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن ينزلها طمعا في ايمانهم فهم عليه الصلاة والسلام بالدعاء فنزلت . وأخرج ابن جرير عن محمد القرظي قال : كلم رسول الله ﷺ قريشا فقالوا : يا محمد تخبرنا أن موسى عليه السلام كان معه عصا يضرب بها الحجر وأن عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى وأن ثمود كانت لهم ناقة فأتنا ببعض تلك الآيات حتى نصدقك فقال رسول الله ﷺ أي شيء تحبون أن آتيكم به؟ قالوا : تحول لنا الصفا ذهبا قال : فإن فعلت تصدقوني؟ قالوا : نعم والله لئن فعلت لنتبعنك أجمعين فقام رسول الله عليه الصلاة والسلام يدعو فجاءه جبريل عليه السلام فقال ان شئت أصبح الصفا ذهبا فإن لم يصدقوا عند ذلك لنعذبنهم وان شئت فاتركهم حتى يتوب تائبهم فقال ﷺ أتركهم حتى يتوب تائبهم فأنزل الله تعالى هذه الآية إلى «يجهلون» ٭

﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٩﴾ كلام مستأنف غير داخل تحت الأمر مسوق من جهته تعالى لبيان الحكمة فيما أشعر به الجواب السابق من عدم مجيء الآيات خوطب به المؤمنون ـ كما قال الفراء ـ وغيره ـ إما خاصة بطريق التلوين لما كانوا راغبين في نزولها طمعا في اسلامهم ، وإما معه عليه الصلاة والسلام

بطريق التعميم لما روي مما يدل على رغبته عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضا كالمهم بالدعاء ، وفيه بيان لأن أيمانهم فاجرة وإيمانهم في زوايا العدم وأن أجيبوا إلى ماسألوه •

وجوز بعضهم دخوله تحت الأمر . ولاوجه له إلا أن يقدرقل للكافرين: إنما الآيات عند الله والمؤمنين ومايشعركم الخ وهو تكلف لاداعي اليه . وعن مجاهد أن الخطاب للمشركين .وهو داخل تحت الأمر وفيه التفات وأنها ، الخ عنده اخبار ابتدائي كما يدل عليه مارواه عنه ابن أبي حاتم . وأبو الشيخ وما استفهامية انكارية ـ على ما قاله غير واحد ـ لانافية لمايلزم عليه من بقاء الفعل بلا فاعل ، وجعله ضمير الله تعالى تكلف أو غير مستقيم الا على بعد ، واستشكل بان المشركين لما اقترحوا آية وكان المؤمنون يتمنون نزولها طمعا في اسلامهم كان في ظنهم ايمانهم على تقدير النزول ، فاذا أريد الانكار عليهم فالمناسب انكار الايمان لاعدمه كأنهم قالوا: ربنا أنزل للمشركين آية فانه لو نزلت يؤمنون ، وحينئذ يقال في الانكار: مايدريكم أنها اذاجاءت يؤمنون •

ويتضح هذا بمثال، وذلك أن اذا قال لك القائل: أكرم فلانا فانه يكافئك وكنت تعلم منه عدم المكافأة فانك اذا أنكرت على المشير باكرامه قلت: ومايدريك أني اذا أكرمته يكافئني فأنكرت عليه اثبات المكافأة وأنت تعلم نفيها فان قال لك: لاتكرمه فانه لايكافئك وأنت تعلم منه المكافأة وأردت الانكار على المشير بحرمانه قلت: وما يدريك أنه لايكافئني فانكرت عليه عدم المكافأة وأنت تعلم ثبوتها •

والآية كما لايخفى من قبيل المثال الأول فكان الظاهر حيث ظنوا ايمانهم ورغبوا فيه وعلم الله تعالى عدم وقوعه منهم ولو نزل عليهم الملائكة وكلمهم الموتى أن يقال: ومايشعركم أنهم اذا جاءت يؤمنون . وأجاب عنه بعضهم بان هذا الاستفهام في معنى النفي وهو اخبار عنهم بعدم العلم لا انكار عليهم ، والمعنى أن الآيات عند الله تعالى ينزلها بحسب المصلحة ، وقدعلم سبحانه أنهم لايؤمنون ولاتنجع فيهم الآيات وأنتم لا تدرون مافي الواقع وفي علم الله تعالى وهو أنهم لايؤمنون فلذلك تتوقعون ايمانهم ، والحاصل أن الاستفهام للانكار وله معنيان لم ولاقان كان بمعنى لم يقال مايشعركم أنها اذا جاءت يؤمنون بدون لا على معنى لم قلتم أنها اذا جاءت يؤمنون وتوقعتم ذلك ؟ وان كان بمعنى لا يقال مايشعركم أنها اذا جاءت لا يؤمنون باثبات لا على معنى لا تعلمون أنهم لا يؤمنون فلذا توقعتم ايمانهم ورغبتم في نزول آية لهم ، وهذا الثاني هو المراد ويرجع الى اقامة عذر المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبتهم فيه . وأجاب آخرون بان «لا» زائدة كما في قوله تعالى : (مامنعك أن لا تسجد. وحرام على قرية أهلكناها انهم لا يرجعون) فانه أريد تسجد ويرجعون بدون لا . وعن الخليل أن أن بمعنى لعل كما في قولهم: ائت السوق انك تشتري لحما ، وقول امرىء القيس :

عرجوا على الطلل المحيل لأننا نبكي الديار كما بكى ابن خذام

وقول الآخر : هل أنتم عائجون بنا لأنا نرى العرصات أو أثر الخيام

ويؤيده أن يشعركم ويدريكم بمعنى، وكثيرا ماتأتي لعل بعد فعل الدراية نحو «ومايدريك لعله يزكى» وأن في مصحف أبي رضي الله تعالى عنه «وماأدراك لعلها» والكلام على هذا قد تم قبل «أنها» والمفعول الثاني ليشعركم محذوف ، والجملة استئناف لتعليل الانكار وتقديره أي شيء يعلمكم حالهم وما سيكون عند مجيء ذلك لعلها إذا جاءت لا يؤمنون فالكم تتمنون مجيئها فان تمنيه إنما يليق بما إذا كان إيمانهم بها متحقق الوقوع عند مجيئها لامرجو العدم . ومن الناس من زعم أن «أنها» الخ جواب قسم محذوف بناء على أن أن في جواب

القسم يجوز فتحها ولايخفى بعده. وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. وأبو بكر عن عاصم. ويعقوب «إنها» بالكسر على الاستئناف حسبما سيق مع زيادة تحقيق لعدم إيمانهم. قال فى الكشف: وهو على جواب سؤال مقدر على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب كأنه قيل لم وبخوا؟ فقيل لأنها إذا جاءت لا يؤمنون. وللك أن تبنيه على قوله تعالى: (وما يشعركم) أى بما يكون منهم فانه إبراز فى معرض المحتمل كأنه قد سئل عنه سؤال شاك ثم علل بأنها إذا جاءت جزما بالطرف المخالف وبيانا لكون الاستفهام غير جار على الحقيقة. وفيه إنكار لتصديق المؤمنين على وجه يتضمن انكار صدق المشركين فى المقسم عليه. وهذا نوع من السحر البيانى لطيف المسلك انتهى •

وقرأ ابن عامر. وحمزة «لا تؤمنون» بالفوقانية والخطاب حينئذ فى الآية للمشركين بلا خلاف. وقرئ «وما يشعرهم أنها إذا جاءتهم لا يؤمنون» فرجع الانكار اقدام المشركين على الحلف المذكور مع جهلهم بحال قلوبهم عند مجىء ذلك وبكونها حينئذ كما هى الآن. وقرئ «وما يشعركم» بسكون خالص واختلاس. وضمير «بها» على سائر القراءات راجع للآية لا للآيات لأن عدم إيمانهم عند مجىء ما اقترحوه أبلغ فى الذم كما أن استعمال اذا مع الماضى دون أن مع المستقبل لزيادة التشنيع عليهم. وزعم بعضهم أن عوده للآيات أولى لقربه مع ما فيه من زيادة المبالغة فى بعدهم عن الايمان وبلوغهم فى العناد غاية الامكان ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ﴾ عطف على «لا يؤمنون» داخل معه فى حكم «وما يشعركم» مقيد بما قيد به أى وما يشعركم أنا نقلب أفئدتهم عن ادراك الحق فلا يدركونه وأبصارهم عن اجتلائه فلا يبصرونه. وهذا على ما قال الامام تقرير لما فى الآية الاولى من أنهم لا يؤمنون. وذكر شيخ الاسلام أن هذا التقليب ليس مع توجه الأفئدة والأبصار إلى الحق واستعدادها له بل لكمال نبوها عنه وإعراضها بالكلية ولذلك أخر ذكره عن ذكر عدم إيمانهم إشعارا باصالتهم فى الكفر وحسما لتوهم أن عدم ايمانهم ناشئ من تقليبه تعالى مشاعرهم بطريق الاجبار. وتحقيقه على ماذكره شيخ مشايخنا الكورانى أنه سبحانه حيث علم فى الازل سوء استعدادهم المخبوء فى ماهياتهم أفاض عليهم ما يقتضيه وفعل بهم ماسألوه بلسان الاستعداد بعد أن رغبهم ورهبهم وأقام الحجة وأوضح المحجة ولله تعالى الحجة البالغة وما ظلمهم الله سبحانه ولكن كانوا هم الظالمين ﴿كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ﴾ أى بما جاء من الآيات بالله تعالى. وقيل: بالقرآن. وقيل: بمحمد ﷺ وان لم يجر لذلك ذكر. وقيل: بالتقليب وهو كما ترى •

﴿أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ أى عند ورود الآيات السابقة. والكاف فى موضع النعت لمصدر منصوب بلا يؤمنون. وما مصدرية أى لا يؤمنون بل يكفرون كفرا كائنا ككفرهم أول مرة. وتوسيط تقليب الافئدة والأبصار لأنه من متممات عدم إيمانهم. وقال أبو البقاء: أن الكاف نعت لمصدر محذوف أى تقليبا ككفرهم أى عقوبة مساوية لمعصيتهم أول مرة ولا يخفى ما فيه. والآية ظاهرة فى أن الايمان والكفر بقضاء الله تعالى وقدره •

وأجاب الكعبى عنها بأن المراد من «ونقلب» الخ أنا لانفعل بهم مانفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم. والقاضى بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم فى الآيات التى ظهرت فلا نجدهم يؤمنون بها آخرا كما لم يؤمنوا بها أولا. والجبائى بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم فى جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة فى الدنيا. والكل كسراب بقيعة

يحسبه الظمآن ماء ، وهكذا غالب كلام المعتزلة ﴿ وَنَذَرُهُمْ ﴾ أى ندعهم : ﴿ فى طُغْيَانِهِمْ ﴾ أى تجاوزهم الحد فى العصيان ﴿ يَعْمَهُونَ ١١٠ ﴾ أى يترددون متحيرين وهذا عطف على «لا يؤمنون» مقيد بما قيد به أيضا مبين لما هو المراد بتقليب الأفئدة والأبصار معرب عن حقيقته بأنه ليس على ظاهره . والجار متعلق بما عنده . وجملة (يعمهون) فى موضع الحال من الضمير المنصوب فى نذرهم . وقرىء ويقلب ويذره على الغيبة والضمير لله عز وجل . وقرأ الأعمش (وتقلب) على البناء للمفعول وإسناده الى أفئدتهم •

هذا ﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ (واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم) قال الجنيد قدس سره : أى أخلصناهم وآويناهم لحضرتنا ودللناهم للاكتفاء بنا عما سوانا (ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده) وهم أهل السابقة الذين سألوه سبحانه الهداية بلسان الاستعداد الأزلى «ولو أشركوا» بالميل إلى السوى وهو شرك الكاملين كما أشار اليه سيدى عمر بن الفارض قدس سره بقوله :

ولو خطرت لى فى سواك إرادة على خاطرى سهوا حكمت بردتى

(لحبط عنهم ما كانوا يعملون) لعظم ما أتوا به إن الشرك لظلم عظيم (فان يكفر بها هؤلاء) وهم المحجوبون (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين) وهم العارفون بالله عز وجل الذين هم خزائن حقائق الايمان •

وفى الخبر «لا يزال طائفة من أمتى قائمين بامر الله تعالى لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله سبحانه وهم على ذلك» (أولئك الذين هدى الله فبهداهم) وهو آداب الشريعة والطريقة والحقيقة (اقتده) أمر له ﷺ أن يتصف بجميع ما تفرق فيهم من ذلك الهدى وكان ذلك ـ على ما قيل ـ فى منازل الوسائط ، ولما كحل عيون أسراره بكحل الربوبية جعله مستقلا بذاته مستقيما بحاله وأخرجه من حد الارادة الى حد المعرفة والاستقامة ولذا أمره عليه الصلاة والسلام باسقاط الوسائط كما يشير اليه قوله سبحانه : (قل إنما أتبع ما يوحى إلى من ربى) مع قوله ﷺ «لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى» . وقال بعض العارفين : ليس فى هذا توسيط الوسائط لأنه أمر بالاقتداء بهداهم لا بهم ، ونظيره «أن اتبع ملة ابراهيم» حيث لم يقل سبحانه أن اتبع ابراهيم «وما قدروا الله حق قدره» أى ما عرفوه حق معرفته «إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء» أى لم يظهر من علمه وكلامه سبحانه على أحد شيئا وذلك لزعمهم البعد من عباده جل شأنه وعدم امكان ظهور بعض صفاته على مظهر بشرى ولو عرفوا لما أنكروا ولا اعتقدوا أنه لا مظهر لكمال علمه وحكمته الا الانسان الكامل بل لو ارتفع الحول عن العين لما رأوا الواحد إثنين «وهذا كتاب أنزلناه مبارك» لما فيه من أسرار القرب والوصال والتشويق الى الحسن والجمال بل منه تجلى الحق لخلقه لو يعلمون •

(مصدق الذى بين يديه) من التوراة والانجيل لجمعه الظاهر والباطن على أتم وجه (ولتنذر أم القرى) وهى القلب «ومن حولها» من القوى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا» كمن ادعى الكمال والوصول إلى التوحيد والخلاص عن كثرة صفات النفس وزعم أنه بالله عز وجل وأنه من أهل الارشاد وهو ليس كذلك «أو قال أوحى الى ولم يوح اليه شىء» كمن سمى مفتريات وهمه وخياله ومخترعات عقله وفكره وحيا وفيضا من الروح القدسى قتنبأ لذلك «أو قال سأنزل مثل ما أنزل الله» كمن تفرعن وادعى الألوهية (ولو ترى إذ الظالمون) وهم هؤلاء الأصناف الثلاثة «فى غمرات الموت» الطبيعى «والملائكة باسطوا أيديهم» بقبض أرواحهم

كالمقاضي الملظ يقولون «أخرجوا أنفسكم» تغليظا وتعنيفا عليهم (اليوم تجزون عذاب الهون) والصغار لوجود صفات نفوسكم وهيآتها المظلمة وتكاثف حجب أنانيتكم وتفرعنكم (ولقد جئتمونا فرادى) أي منفردين مجردين عن كل شيء بالاستغراق في عين جمع الذات (كما خلقناكم أول مرة) عند أخذ الميثاق

(ان الله فالق الحب) أي حبة القلب بنور الروح عن العلوم والمعارف «والنوى» أي نوى النفس بنور القلب عن الأخلاق والمكارم أو فالق حبة المحبة الأزلية في قلوب المحبين والصديقين ونوى شجر أنوار الأزل في فؤاد العارفين فتثمر بالأعمال الزكية والمقامات الشريفة والحالات الرفيعة (يخرج الحي من الميت) أي العالم من الجاهل (ومخرج الميت من الحي) أي الجاهل من العالم أو يخرج حي القلب عن ميت النفس تارة باستيلاء نور الروح عليها ويخرج ميت النفس عن حي القلب أخرى باقباله عليها واستيلاء الهوى وصفات النفس عليه «فالق الاصباح» أي مظهر أنوار صفاته على صفحات آفاق مخلوقاته أو شاق ظلمة الاصباح بنور الاصباح وذلك لأن بحر العدم كان مملوءا من الظلمة فشقه بأن أجرى فيه جدولا من نور وجرى بلغ السيل الزبى وقال الامام فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد وفالق ظلمة الجهالة بصباح الادراك وفالق ظلمة العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى فسحة عالم الافلاك وفالق ظلمة الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات. وقال بعض العارفين المعنى فالق ظلمة صفات النفس عن القلب باصباح نور شمس الروح وإشراقه عليها (وجاعل الليل) أي ليل الحيرة في الذات البحت (سكنا) تسكن اليه أرواح العاشقين كما قال قائلهم :

زدني بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظى هواك تسعرا

أو جاعل ظلمة النفس سكن القلب يسكن اليها أحيانا للارتفاق والاستمتاع أو سكنا تسكن فيه القوى البدنية وتستقر عن الاضطراب كما قيل «والشمس» أي شمس تجلي الصفات «والقمر» أي قمر تجلي الافعال «حسبانا» أي على حساب الأحوال حيث يعتبر بهما أو شمس الروح وقمر القلب محسوبين في عداد الموجودات الباقية الشريفة معتدابهما . أو على حساب الأوقات والأحوال (وهو الذي جعل لكم النجوم) أي المرشدين أو نجوم الحواس «لتهتدوا بها في ظلمات البر» وهو علم الآداب «والبحر» وهو علم الحقائق أو المعنى لتهتدوا بها في ظلمات بر الأجساد إلى مصالح المعاش وبحر العلوم باكتسابها «وهو الذي أنشأكم» أي أظهركم «من نفس واحدة» وهي النفس الكلية «فمستقر» في أرض البدن حال الظهور «ومستودع» في عين جمع الذات «وهو الذي أنزل من السماء» أي من سماء الروح ماء العلم «فأخرجنا به نبات كل شيء» أي كل صنف من الأخلاق والفضائل «فأخرجنا منه» أي النبات (خضرا) زينة النفس وبهجة لها (نخرج منه) أي الخضر «حبا متراكبا» أي أعمالا مترتبة شريفة ونيات صادقة بتقوى القلب بها «ومن النخل» أي نخل العقل «من طلعها» أي من ظهور تعلقها (قنوان) معارف وحقائق «دانية» قريبة التناول لظهورها بنور الروح كأنها بديهية «وجنات من أعناب» وهي أعناب الأحوال والأذواق ومنها تعتصر سلافة المحبة

وفي سكرة منها ولو عمر ساعة ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم

«والزيتون» أي زيتون التفكر «والرمان» أي رمان الهمم الشريفة والعزائم النفيسة (مشتبها) كما في أفراد نوع واحد «وغير متشابه» كنوعين وفردين منهما مثلا «انظروا الى ثمره إذا أثمر» أي راعوه بالمراقبة عند السلوك وبدء الحال «وينعه» وهو كماله عند الوصول بالحضور «وجعلوا لله شركاء الجن» أي جن الوهم والخيال حيث أطاعوهم

«وأثبتوا لهم» و«خلقهم» و«خرقوا له» افتروا «لله بنين» من العقول «وبنات» من النفوس يعتقدون أنها لتجردها مؤثرة مثله «بغير علم» منهم أنها أسماؤه وصفاته لا تؤثر إلا به جل شأنه «سبحانه وتعالى عما يصفون» من تقييده بالقيود وهو جل شأنه «لا تدركه الأبصار» قال الشيخ الأكبر قدس سره في الباب الحادي والعشرين وأربعمائة: يعني من كل عين من أعين الوجوه وأعين القلوب فإن القلوب ما ترى إلا بالبصر وأعين الوجوه لا ترى إلا بالبصر فالبصر حيث كان به يقع الإدراك فيسمى البصر في العقل عين البصيرة ويسمى في الظاهر بصر العين والعين في الظاهر محل للبصر والبصيرة في الباطن محل للعين الذي هو بصر في عين الوجه، فاختلف الاسم عليه وما اختلف هو في نفسه فكما لا تدركه العيون بأبصارها لا تدركه البصائر بأعينها، وورد في الخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إن الله تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وأن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم، فاشتركنا في الطلب مع الملأ الأعلى واختلفنا في الكيفية فمنا من يطلبه بفكره والملأ الأعلى له العقل وما له الفكر، ومنا من يطلبه به وليس في الملأ الأعلى من يطلبه به لأن الكامل منا هو على الصورة الإلهية التي خلقه الله تعالى عليها فلهذا يصح عن هذه صفته أن يطلب الله تعالى به ومن طلبه به وصل إليه فإنه لم يصل إليه غيره وأن الكامل منا له نافلة تزيد على فرائضه إذا تقرب العبد بها إلى ربه أحبه فإذا أحبه كان سمعه وبصره فإذا كان الحق بصر مثل هذا العبد رآه وأدركه ببصره لأن بصره الحق فما أدركه إلا به لا بنفسه وما ثم ملك يتقرب إلى الله تعالى بنافلة بل هم في الفرائض وفرائضهم قد استغرقت أنفاسهم فلا نفل عندهم فليس لهم مقام ينتج أن يكون الحق بصرهم حتى يدركوه به فهم عبيد اضطرار ونحن عبيد اضطرار من فرائضنا وعبيد اختيار من نوافلنا إلى آخر ما قال، وهو صريح في أن بعض الأبصار تدركه لكن من حيثية رفع الغيرية. وقال في الباب الرابع عشر وأربعمائة بعد أن أنشد:

من رأى الحق كفاحا علنا   إنما أبصره خلف حجاب
وهو لا يعرفه وهو به   إن هذا لهو الأمر العجاب
كل راء لا يرى غير الذي   هو فيه من نعيم وعذاب
صورة الرائي تجلت عنده   وهو عين الراء بل عين الحجاب

فإذا رآه سبحانه الرائي كفاحا فما يراه إلا حتى يكون الحق جل جلاله بصره فيكون هو الرائي نفسه ببصره في صورة عبده فأعطته الصورة المكافحة إذا كانت الحاملة للبصر ولجميع القوى الخ. وقال في الباب الحادي وأربعمائة بعد أن أنشد:

قد استوى الميت والحي   في كونهم ما عندهم شي   مني فلا نور ولا ظلمة
فيهم ولا ظل ولا في   رؤيتهم لي معدومة   فنشرهم في كونهم طي
وفهمهم إن كان مفهم   عنه إذا حققته غي

إن كل مرئي لا يرى الرائي إذا رآه منه إلا قدر منزلته ورتبته فما رآه وما رأى إلا نفسه ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائين إذ لو كان هو المرئي ما اختلفوا لكن لما كان هو سبحانه مجلى رؤيتهم أنفسهم لذلك وصفوه بأنه جل شأنه يتجلى ولكن شغل الرائي برؤية نفسه في مجلى الحق حجبه عن رؤية الحق فلو لم تبد للرائي صورته أو صورة كون من الأكوان ربما كان يراه فما حجبنا عنه إلا رؤية نفوسنا فيه فلو زالت عنا ما رأيناه لأنه ما كان يبقى ثم بزوالنا من يراه وإن نحن لم نزل فما نرى إلا نفوسنا فيه وصورنا وقدرنا ومنزلتنا فعلى كل حال ما رأيناه وقد نتوسع فنقول: قد رأيناه ونصدق كما أنه

لو قلنا رأينا الانسان صدقنا فى أن نقول رأينا من مضى من الناس ومن بقى ومن فى زماننا من كونهم انسانا لا من حيث شخصية كل انسان ولما كان العالم أجمعه وآحاده على صورة حق ورأينا الحق فقد رأينا وصدقنا وإذا نظرنا فى عين التمييز فى عين عين لم نصدق إلى آخر ما قال. وفى ذلك تحقيق نفيس لهذا المطلب ومنه يعلم ما فى قول بعضهم (لا تدركه الأبصار) لغاية ظهوره سبحانه (وهو اللطيف) إذ لا ألطف كما قال الشيخ الأكبر قدس سره من هوية تكون عين بصر العبد (الخبير) أى العليم خبرة أنه بصر العبد (والله من ورائهم محيط * وليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وعن الجنيد قدس سره اللطيف من نور قلبك بالهدى وربى جسمك بالغذاء وجعل لك الولاية بالبلوى ويحرسك وأنت فى لظى ويدخلك جنة المأوى. وقال غيره اللطيف ان دعوته لباك وان قصدته آواك وان أحببته أدناك وان أطعته كافاك وان أغضبته عافاك وإن أعرضت عنه دعاك وان أقبلت اليه هداك وان عصيته راعاك وهو كلام ما ألطفه (قد جاءكم بصائر من ربكم) وهى صور تجليات صفاته وقال بعض العارفين: انها كلماته التى تجلى منها لذوى الحقائق وبرزت من تحت سرادقاتها أنوار نعوته الأزلية (فمن أبصر) واهتدى (فلنفسه) ذلك الابصار أى ان ثمرته تعود اليه (ومن عمى) واحتجب عن الهدى (فعليها) عماه واحتجابه (وما أنا عليكم بحفيظ) بل الله تعالى حفيظ عليكم لأنكم وسائر شؤونكم به موجودون(١) (وكذلك نصرف الآيات لقوم يعلمون) قال ابن عطاء أى حقيقة البيان وهو الوقوف معه حيث ما وقف والجرى معه حيث ما جرى لا يتقدم بعلته ولا يتخلف عنه لعجزه وقال آخر المعنى لقوم يعرفون قدرى ويفهمون خطابى لأن من لا يعرف مكان خطابى ومرادى من كلامى (اتبع ما أوحى اليك من ربك) قيل هو إشارة إلى وحى خاص به ﷺ لا يتحمله غيره أو إشارة إلى الوحى بالتوحيد ولذا وصف سبحانه نفسه بقوله (لا إله إلا هو) ثم قال جل شأنه (وأعرض عن المشركين) المحجوبين بالكثرة عن الوحدة (ولو شاء الله ما أشركوا) بل شاء سبحانه اشراكهم لأنه المعلوم له جل شأنه أزلا دون ايمانهم ولا يشاء إلا ما يعلمه دون ما لا يعلمه من النفى الصرف (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) بل أرشدوهم إلى الحق بالتى هى أحسن (فيسبوا الله عدوا بغير علم) بأن يسبوكم وأنتم أعظم مظاهره (كذلك زينا لكل أمة عملهم) إذ هو الذى طلبوه منا بالسنة استعدادهم الأزلى ومن شأننا أن لا نرد طالبا (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها) أى انهم طلبوا خوارق العادات وأعرضوا عن الحجج البينات لاحتجابهم بالحس والمحسوس «قل إنما الآيات عند الله» فيأتى بها حسبما تقتضيه الحكمة (وما يشعركم انها إذا جاءت لا يؤمنون) لسبق الشقاء عليهم (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) لاقتضاء استعدادهم ذلك (كما لم يؤمنوا به أول مرة) حين أعرضوا عن الحجج البينات أو فى الأزل «ونذرهم فى طغيانهم» الذى هو لهم بمقتضى استعدادهم «يعمهون» يترددون متحيرين لا يدرون وجه الرشاد «ومن يضلل الله فما له من هاد» *

تم طبع الجزء السابع من تفسير روح المعانى للعلامة الألوسى بحول الله وقوته ويتلوه إن شاء الله تعالى الجزء الثامن منه وأوله قوله تعالى (ولو أننا نزلنا) الآية *

---

(١) قوله (وكذلك نصرف الآيات لقوم يعلمون) كذا بخطه وأسقط المصنف كلمات من هذه الآية كما أنه اسقط بعض ألفاظ من هذه الصحيفة كما هو عادته فى نظائر ما هنا

فهرست

الجزء السابع من تفسير روح المعانى

صفحة

صفحة

-

صفحة

صفحة